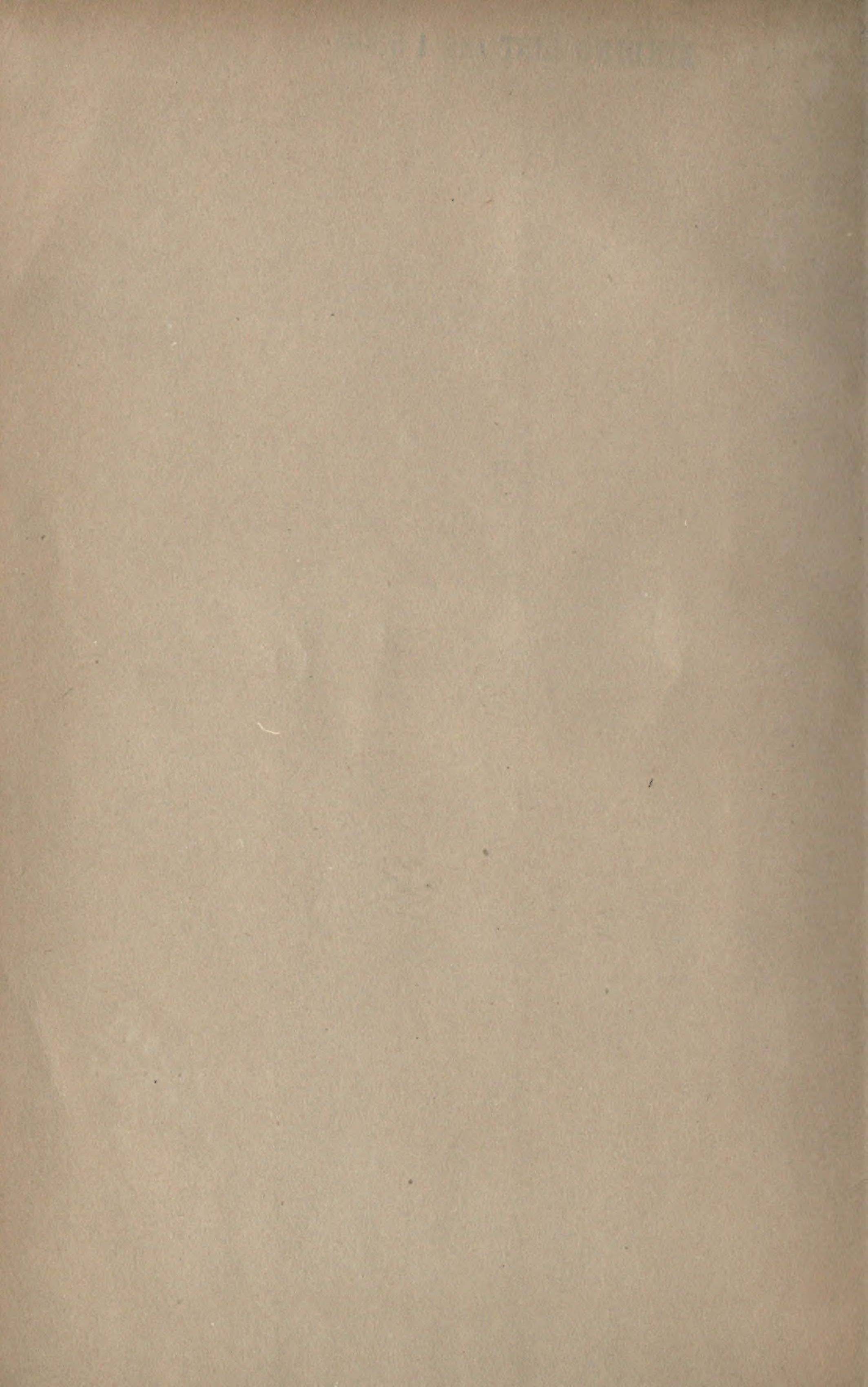

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY



Revue
Philosophique
De la France et de l'Étranger

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

Revue Philosophique

de la France et de l'Étranger

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Fondée en 1876 par TH. RIBOT

Dirigée par L. LÉVY-BRUHL

QUARANTE-CINQUIÈME ANNÉE

LXXXIX-XC

(JANVIER A DÉCEMBRE 1920)

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, boulevard Saint-Germain, PARIS



Sur les caractères du verbe

Les anciens grammairiens distinguaient une dizaine de « parties de discours ». Comme les principes de leurs distinctions n'étaient pas homogènes, et que d'ailleurs la situation diffère d'une langue à l'autre, ils n'arrivaient pas à fixer un nombre bien arrêté de ces catégories qui pourtant étaient censées représenter les éléments fondamentaux du langage.

Il n'y a, en réalité, que deux espèces de mots dont la distinction soit essentielle, commune à toutes les langues, et qui s'opposent nettement l'une à l'autre : la catégorie du *nom* et celle du *verbe*. Le nom indique les « choses », qu'il s'agisse d'objets concrets ou de notions abstraites, d'êtres réels ou d'espèces : *Pierre*, *table*, *vert*, *verdeur*, *bonté*, *cheval* sont également des noms. Le verbe indique les « procès », qu'il s'agisse d'actions, d'états ou de passages d'un état à un autre : *il marche*, *il dort*, *il brille*, *il bleuit* sont également des verbes.

La distinction du nom et du verbe s'exprime toujours par quelque procédé grammatical. Elle n'est pas également marquée partout, à beaucoup près, et la forme en varie d'une manière très considérable suivant les langues.

Les langues où la distinction est le plus immédiatement visible sont les langues dites flexionnelles où les mots portent dans leur forme même la marque du rôle qu'ils jouent dans la phrase. Dans une langue comme le latin, on voit du premier coup que *ago*, *agis*, etc. est un verbe et que *dominus*, *domini*, etc. est un nom. Telle est la situation pour toutes les anciennes langues indo-européennes ou sémitiques : la « déclinaison » du nom s'y oppose à la « conjugaison » du verbe. Et ce n'est pas chose particulière à ces langues : le finno-ougrien, le caucasique méridional, le bantou offrent, chacun à leur manière, des faits analogues. Partout où il y a flexion, la flexion

nominale et la flexion verbale se distinguent en s'opposant l'une à l'autre. Du reste, l'une des deux flexions peut disparaître sans que l'autre en souffre : beaucoup de langues indo-européennes, ainsi les parlers romans, l'anglais, le persan, ont perdu la déclinaison nominale, tout en gardant, plus ou moins complètement, la conjugaison verbale. De même, en sémitique, la déclinaison nominale a disparu, à des dates diverses, suivant les langues, tandis que la conjugaison verbale s'est largement maintenue partout.

Mais, même en l'absence de toute flexion, la distinction du nom et du verbe subsiste, exprimée par des moyens linguistiques. Le fait de placer un complément avant ou après un mot suffit en chinois à indiquer si ce mot est nom ou verbe. En anglais, un même mot *love* peut servir aussi bien de verbe que de nom; mais le substantif *love* « amour » ne se confond pas pour cela avec le verbe *love* « aimer » : s'il s'agit du nom, on dira *the love, a love*; s'il s'agit du verbe, *I love, you love* ou, à l'infinitif, *to love* : le mot *love* reste le même, mais les mots accessoires qui l'accompagnent, et qui sont un des éléments essentiels de la morphologie anglaise, diffèrent. Et l'on dira *the man's love* « l'amour de l'homme », mais *I love the man* « j'aime l'homme ». Sans doute, il peut y avoir tel cas particulier où, en l'absence de toute particule et de tout complément, une forme *love* est ambiguë; mais c'est chose exceptionnelle; et l'ensemble des emplois donne aux sujets parlants le sentiment net qu'il y a un substantif *love* et un verbe *love*. Il ne faut pas envisager le mot isolé; ce n'est qu'une abstraction vaine; le mot ne se manifeste que dans la phrase et, s'il est en règle générale employé d'une manière telle qu'on ne puisse se méprendre sur son rôle ou verbal ou nominal, on peut dire que le mot est, soit verbe, soit nom, même si rien dans sa forme propre ne le donne comme verbe ou comme nom et s'il peut jouer l'un ou l'autre rôle suivant les cas.

Ces considérations autorisent à poser la catégorie du verbe comme essentielle dans le langage.

*
* *

Par le fait que le verbe exprime un procès, la langue est amenée à marquer à qui ou à quoi s'applique ce procès. Là où il y a flexion, le verbe exprime avant tout ce qui agit ou qui est dans un

état donné ou qui passe d'un état à un autre : la flexion personnelle est la plus naturelle au verbe, et la plus ordinaire. C'est aussi celle qui persiste le plus. Même celles des langues indo-européennes qui ont le plus altéré les fins de mots et le plus réduit tout l'ensemble de la flexion ont gardé quelques traces de la flexion personnelle. En français, c'est avant tout le pronom — devenu un simple outil grammatical — qui marque la personne; mais, même dans une conjugaison comme celle d'*aimer* où, au présent, quatre des formes se sont confondues dans la prononciation (*j'aime*, *tu aimes*, *il aime*, *ils aiment*), il reste deux formes pourvues de flexion : *nous aimons*, *vous aimez*. En anglais, où *I love*, *we love*, *you love*, *they love* ont une même forme de *love*, il y a une forme propre pour *he loves*. Quand il a une flexion propre, le verbe se reconnaît donc le plus souvent à ce qu'il possède une flexion personnelle.

On voit bien en français comment des pronoms autrefois autonomes deviennent peu à peu, par l'affaiblissement de sens qu'entraîne l'habitude de les employer, de simples éléments grammaticaux, équivalant à des désinences : *je*, *tu*, *il*, *ils* ont été d'abord des pronoms et ont eu le caractère de mots autonomes; aujourd'hui, ce ne sont plus que des parties de formes verbales, dénuées de sens par elles-mêmes : un tour tel que : *je, huissier près le tribunal de X, signifie*, n'est qu'un archaïsme de la langue judiciaire ou administrative, et un archaïsme qui surprend un Français du temps présent. Les marques de la personne sont si nécessaires qu'elle tendent à figurer même si la personne est exprimée déjà par un pronom expressif et vraiment autonome : *moi, je dis*; *toi et moi, nous croyons*. Et même, dans le parler populaire, on tend à mettre *il*, *elle* devant le verbe à la troisième personne quand le sujet est un substantif : *la vache, elle mange*; *vos amis, ils sont arrivés*; *ton eau, elle bout*; etc. Mais les formes du type du français, *j'aime*, *tu aimes*, *il aime*, *ils aiment*, montrent aussi que le pronom marquant la personne près du verbe est — ou du moins peut être — autre chose que le complément d'un nom. En sémitique et en hamitique, les affixes qui indiquent les personnes près des verbes sont manifestement identiques aux pronoms personnels; l'exemple du français montre que ces pronoms ne doivent pas nécessairement être considérés comme l'équivalent de compléments de nom, et une forme sémitique qui s'analyse *aime-moi* ne remonte pas

nécessairement à un ancien type *aimer de moi*, où l'élément *aime* aurait une valeur nominale, comme on l'a souvent supposé : le pronom qui est devenu une marque de la personne peut avoir, comme en français, un tout autre caractère, et le radical peut avoir une valeur vraiment verbale. Du reste, en indo-européen où le verbe est distinct du nom plus qu'il ne l'est nulle part ailleurs, des marques de personnes employées dans la flexion verbale, les unes sont tout à fait distinctes du pronom personnel, les autres ne les rappellent que de loin, et l'on n'a par suite pas le droit d'identifier à des pronoms indo-européens telle ou telle des désinences de la flexion personnelle qui se trouvent, peut-être par hasard, leur ressembler.

Et, en effet, la flexion personnelle, si caractéristique qu'elle soit du verbe, ne lui est pas essentielle. Elle manque dans beaucoup de langues, notamment dans les langues d'Extrême-Orient où il n'y a aucune flexion, et où de plus, la personne s'exprime non par des pronoms, mais par des formules polies, du type de *sa grandeur*, *son excellence*.

Même dans les langues où la flexion personnelle est le plus développée, il est commode, pour construire les phrases, d'avoir des formes capables d'exprimer le procès, mais qui admettent les mêmes constructions que le nom. Il s'est donc constitué des formes qui, tout en indiquant le procès, en étant des verbes, puisqu'elles admettent les mêmes compléments et les mêmes déterminations que les verbes, ont le caractère nominal; on appelle infinitifs les formes de ce genre qui ont le rôle de substantifs et participes celles qui ont le rôle d'adjectifs. Le nom de *participe* est, comme la plupart des termes grammaticaux, un mot latin, calqué sur un mot grec qui a servi de modèle, et qui signifie : « qui a part (à la nature du nom et du verbe tout à la fois)» ; le nom s'appliquerait à l'infinitif aussi bien qu'au participe, mais, par suite de la structure de la langue grecque où le mot a été formé et où l'infinitif n'était pas un vrai substantif, au moins par la forme, tandis que le participe était un véritable adjectif à tous égards, les Grecs qui ont formé le mot sur lequel *participe* est calqué ne l'ont appliqué qu'à des formes ayant valeur d'adjectifs; on est ici en présence d'un de ces accidents dont est faite toute l'histoire du vocabulaire. Des formes comme les infinitifs latins

dicere ou *dixisse* ou comme les participes *dicens*, *dicendus*, *dicturus*, *dictus* sont aussi verbales, en un sens, que *dico* ou *dixi*. Mais, de plus, elles admettent des constructions nominales, et elles n'admettent pas certaines constructions verbales : en général, elles ne servent que d'éléments secondaires, souvent en opposition, dans des phrases où figurent des formes verbales personnelles.

D'ailleurs le verbe n'est pas un élément constant de toute phrase. Il y a deux sortes de phrases : les phrases *nominales* où une chose est affirmée d'une autre chose, et les phrases verbales où est exprimé un procès. Dans les phrases nominales telles que : *l'homme est bon*, *la maison est neuve*, *il est chez toi*, il ne figure un verbe que pour la commodité de la phrase; les langues sémitiques n'y ont aucune forme verbale; l'indo-européen n'en avait pas le plus souvent; le russe dit encore aujourd'hui *dom nov* « la maison est neuve », *on u tebê* « il est chez toi ». C'est dire à quel point l'analyse de *j'aime* en *je suis aimant*, où s'est complue longtemps la grammaire dite logique, est artificielle, et loin de la réalité. La phrase nominale et la phrase verbale diffèrent de nature, et il est aussi vain de vouloir ramener l'une à l'autre, qu'il le serait de vouloir ramener le nom au verbe, et inversement.

Un même mot peut souvent servir de nom et de verbe dans les langues où le rôle du mot dans la phrase n'est pas indiqué par la forme du mot : l'anglais *love* a donné une idée du procédé, et a montré du même coup que cette identité de forme n'entraîne pas confusion de la catégorie du nom avec celle du verbe. Les mêmes éléments radicaux fournissent des noms ou des verbes suivant les affixes qu'on y adapte dans les langues où les mots ont des formations compliquées. Une même « racine » indo-européenne ou sémitique est un élément commun à la fois à des formes verbales et à des formes nominales; en pareil cas, on parle souvent de racines verbales, parce que d'une racine telle que *ag-* qui forme le verbe latin *ago*, on tire aussi des noms tels que *actus* ou *actio* qui éveillent l'idée d'un procès, par association avec les formes verbales. Mais ces racines ne sont ni verbales ni nominales; elles sont la partie du mot qui indique l'élément du sens commun à des verbes et à des noms. On voit là, de même que dans les mots susceptibles d'être à la fois noms et verbes, comment un même élément lin-

guistique peut apparaître soit sous l'aspect nominal soit sous l'aspect verbal. Une racine verbale est, dans la structure morphologique des langues à flexion, ce qu'est dans les langues dénuées de toute flexion un mot capable d'être à la fois nom et verbe. Ceci n'emporte naturellement aucunes conséquences certaines pour la façon dont se sont constituées historiquement les racines indo-européennes ou sémitiques ; mais il est au moins vraisemblable que les « racines » sont les résidus de mots susceptibles d'être noms ou verbes suivant l'usage qui en est fait, comme anglais *ove*, ou comme beaucoup de mots chinois.

*
* *

Les procès peuvent être envisagés de manières diverses ; il résulte de là que les formes verbales peuvent exprimer des catégories diverses. Mais, comme, dans une langue donnée, le nombre de formes, et, par suite, celui des catégories est nécessairement très limité, le verbe présente les procès de manières différentes suivant les langues ; et les catégories exprimées par le verbe ne se laissent pas traduire exactement d'une langue à l'autre. Il est exceptionnel qu'on puisse traduire en français un verbe russe, ou en russe un verbe français sans rien laisser perdre de la valeur juste de chaque forme des deux langues. Même quand on réussit à faire une phrase russe qui équivaut exactement à une phrase française, le verbe russe exprime presque toujours une nuance qui n'est pas dans le verbe français, et inversement.

En donnant les mêmes noms à des formes grammaticales de langues diverses et en construisant autant que possible sur le même plan la grammaire de langues différentes, les grammairiens ont beaucoup péché ; ils ont répandu bien des idées fausses.

Tout au plus peut-on ramener les catégories qui apparaissent dans les diverses langues à un nombre restreint de types généraux. Mais on ne trouve pas partout les mêmes types ; des types qui, au fond, sont les types mêmes, rendent, d'une langue à l'autre, des nuances assez différentes, de sorte que, en n'appliquant les mêmes noms qu'à des types semblables entre eux, néanmoins ces noms recouvrent encore des formes qui ont des valeurs sensiblement distinctes.

*
* *

L'habitude d'étudier la grammaire latine et l'influence qu'a exercée le modèle latin sur la grammaire ont habitué à mettre au premier plan des catégories verbales celle du temps.

Rien de plus naturel au premier abord. Tout procès a lieu dans le temps, et il est naturel que la forme du verbe situe les procès dans le temps.

Toutefois, un détail frappe dès l'abord : le temps comporte trois moments essentiels : le présent, le passé et l'avenir. Or, de ces trois moments, il arrive souvent que deux seulement soient exprimés par des formes grammaticales nettes : le présent et le passé. Le futur n'a souvent pas d'expression propre, ou, s'il en a une, c'est une expression compliquée et qui n'est pas parallèle à celles du présent et du passé. Ainsi l'allemand a un présent et un prétérit nets ; mais au futur le type *ich werde machen* est un tour lourd, gauche, qui s'emploie peu dans la langue parlée. L'anglais a des présents et des prétérits bien clairs, bien simples; mais ses deux formes de futur sont d'un type autre, et elles expriment deux nuances de procès à venir, bien plutôt que le futur proprement dit : « je veux faire, ou je dois faire ». Le germanique commun, dont les langues germaniques actuellement parlées sont des continuations, avait un présent et un prétérit, pas de futur. On n'a aucune raison de croire que l'indo-européen préhistorique, qui avait des moyens d'opposer le prétérit au présent, ait jamais possédé un vrai futur.

L'examen du développement linguistique confirme cette observation. Le futur est instable. Les langues romanes ont conservé le présent et le prétérit latins; mais elles ont remplacé le futur latin par des formes nouvelles : *je chante*, *je chantais* continuent des formes latines; *je chanterai* est une forme nouvelle, qui n'a rien à faire avec le latin *cantabo*, et qui s'est constituée dans le développement même du roman : elle signifiait d'abord « j'ai à chanter ». Aujourd'hui encore le français tend souvent à remplacer le futur, devenu tout abstrait, *je ferai*, par des formes expressives : *je vais faire*, *je veux faire*, *je dois faire*, etc.

L'opposition d'un présent et d'un prétérit est chose normale et durable; l'opposition d'un futur au présent et au prétérit est exceptionnelle et sujette à changement.

Ce détail suffit à montrer que la catégorie « logique » du temps ne domine pas le verbe autant qu'on pourrait le croire au premier abord.

La façon dont le temps est envisagé varie d'ailleurs d'une langue à l'autre. Il y a des langues où plusieurs nuances de prétérit ont chacune leur marque propre, et il y en a d'autres où ne figure pas d'autre opposition que celle du présent et du prétérit, l'ancien germanique ou l'ancien slave, par exemple. Le français est le type d'une langue où des formes grammaticales distinctes indiquent des moments finement nuancés du temps : il y a une unique forme de présent, puisque le présent, par nature, exclut toute nuance en tant qu'on ne considère que le temps proprement dit, mais il y a des prétérits multiples : l'un indique la simultanéité dans le passé : *je faisais cela autrefois*, *je faisais cela quand vous êtes arrivé*; un autre indique simplement l'action passée : *j'ai fait cela* (la langue parlée du centre de la France, tout autour de Paris, n'a plus que cette forme ; mais la langue écrite a conservé deux formes, *je fis* et *j'ai fait*, l'une exprimant purement et simplement que l'action de « faire » a eu lieu à un moment du passé, l'autre indiquant que l'action est réalisée : il y a ici un reste de distinction d'*aspect* dont on verra plus bas le principe; une autre forme indique l'antériorité dans le passé : *j'avais fait cela auparavant*, *j'avais cela quand vous êtes arrivé*; aussi longtemps qu'a duré le prétérit simple, il y a eu une forme *j'eus fait* dont la nuance de prétérit antérieur concorde avec celle de *je fis*; on tend aujourd'hui à dire : *j'ai eu fait*, par exemple *j'ai eu fait tout cela avant son arrivée*. Il y a également un futur et un futur antérieur. Il y a même un futur et un futur antérieur dans le passé : *je savais qu'il ferait cela*, *je savais qu'il aurait fait cela avant mon arrivée*. Hors des langues romanes, on ne trouverait guère pareille variété de nuances. Aussi, en réfléchissant sur le verbe un Français doit-il se méfier de sa façon de concevoir le verbe comme une forme qui exprime avant tout le temps.

*
* *

Il y a une catégorie qui interfère souvent avec celle du « temps », c'est celle que l'on connaît en grammaire slave sous le nom d' « as-

pect », et dont le caractère répond aussi bien, sinon mieux, au caractère du verbe que la catégorie du « temps ».

La catégorie de l' « aspect », non moins variée que celle du « temps » embrasse tout ce qui est relatif à la durée et au degré d'achèvement des procès indiqués par les verbes.

En anglais, on distingue par exemple deux sortes de présents : l'un, *I sing*, exprime simplement le fait que « je chante », l'autre, *I am singing*, signifie « je suis en train de chanter ». Et il y a deux prétérits correspondants : l'un *I sang*, qui indique le fait que « j'ai chanté », dans le passé, et l'autre *I was singing*, qui signifie « j'ai été, j'étais en train de chanter » dans le passé.

Le verbe slave est tout dominé par la notion de l'aspect. Un verbe slave n'est pas simple comme un verbe français; il se compose toujours d'une paire de formes, l'une indiquant le procès, le fait pur et simple, et par suite souvent le procès achevé, l'autre indiquant le développement du procès. Celle des deux formes du verbe qui indique le procès purement et simplement est dite *perfective*, ainsi *pasti* « tomber »; l'autre, qui indique le développement de l'action, est dite *imperfective*, *padati* « être en train de tomber ». C'est ainsi qu'en vieux slave *umrěti* « mourir », s'opposait à *umĕrati* « être en train de mourir ». L'importance et la constance de cette opposition de deux aspects caractérisent les langues slaves; cette opposition s'est bien conservée dans toutes, surtout en russe, en tchèque, en polonais.

Mais il y a des langues où les oppositions sont plus complexes qu'elles ne sont en slave : le grec ancien distinguait non pas deux, mais trois « aspects », auxquels on donne des noms ou impropres ou qui signifient peu de chose : l'aspect *duratif*, connu sous le nom très inexact de *présent*, qui répond à peu près à l'imperfectif slave, et qui fournit à la fois un présent proprement dit, soit *thnêskei* « il est en train de mourir » et un prétérit, dit imparfait, *ethnêske* « il était en train de mourir » — l'aspect *momentané*, connu sous le nom d'*aoriste*, qui répond en partie au perfectif slave, soit *ethane* « il est mort »; l'aoriste ne comporte pas de temps présent, parce qu'il exprime un événement qui a eu lieu à un moment donné; — l'aspect *achevé*, connu sous le nom de *parfait*, au moyen duquel on exprimait que le résultat du procès indiqué par le verbe est atteint; le parfait grec répond en partie au *perfectif* slave, soit

tethnêke « il est mort », (non pas « il est mort à tel ou tel moment », mais « actuellement il est à l'état de mort ») ; le parfait s'emploie le plus souvent au présent, pour indiquer un résultat acquis au moment où parle le sujet ; mais il en existe un prétérit, dit plus-que-parfait, soit *etethnêkei* « il était mort », pour exprimer un procès déjà réalisé dans le passé.

La catégorie de l'*aspect* est plus concrète que celle du *temps*, et, au cours de l'histoire des langues indo-européennes, on voit l'aspect perdre de l'importance, le temps en gagner.

Le latin offre à cet égard un fait caractéristique. Tandis que le grec conserve exactement, qu'il a peut-être même précisé et rendu plus rigoureuse l'opposition des trois aspects : duratif, momentané et parfait, le latin n'a gardé que deux aspects, un duratif, dit *infectum*, et un « perfectif », dit *perfectum*. Mais à chacun des deux aspects, il a donné à l'indicatif trois temps : un présent, un prétérit et un futur, si bien que l'on a le système suivant :

	Infectum.	Perfectum.
Présent . .	*dicit* : il est en train de dire,	*dixit* : il a dit.
Prétérit . .	*dicebat* : il était en train de dire,	*dixerat* : il avait dit.
Futur . . .	*dicet* : il sera en train de dire,	*dixerit* : il aura dit.

Le présent du perfectum *dixit* indique que l'action de « dire » est achevée au moment où l'on parle ; cette forme se prête également bien à raconter un fait passé : *dixi* « j'ai dit » (à un moment quelconque du passé) et à insister sur le fait qu'on a fini de parler : *dixi* « j'ai dit » (et je n'en dirai pas plus) ; certaines formes du présent du perfectum, comme *memini* « je me souviens » servent de présents. On a traduit le futur du perfectum *dixerit* par « il aura dit » ; mais la forme française rend mal la forme latine, et si l'on s'obstinait à rendre *dixerit* des textes latins par « il aura dit », on tomberait souvent dans de graves difficultés ; la forme latine signifie « il dira », étant entendu que l'action est envisagée comme achevée ; c'est par suite un futur plus fort que le futur *dicet*. (Pour ne pas compliquer un exposé, déjà trop touffu par nécessité, on laissera de côté ici la nuance fine qu'ajoute souvent à un verbe l'addition d'un « préverbe », c'est-à-dire l'opposition de *memini* et *commenini*, de *vinco* et *evinco*, etc.). — Les langues romanes n'ont pas gardé ce système, elles ont laissé tomber tout ce qui avait

valeur d'aspect, et elles n'ont gardé que la valeur temporelle. Le latin ancien se trouve ainsi représenter une transition de l'indo-européen où dominait l'aspect aux langues romanes actuelles où domine le temps. — On observe ainsi trois moments successifs : l'indo-européen, où les divers radicaux d'un même verbe, celui du « présent », celui de l' « aoriste », et celui du « parfait », expriment des aspects, et où la différence du présent et du passé n'est exprimée qu'accessoirement et d'une manière sommaire, parfois ambiguë, et où il n'y a pas de futur — le latin, où l'opposition d'une forme indiquant le procès en voie de développement, *l'infectum*, et d'une forme indiquant l'action achevée, le *perfectum*, se maintient, mais où il n'y a plus que deux aspects nets, et où à chacune des deux notions d'aspect se superpose l'expression bien nette des trois temps, présent, passé et futur — le français, où il ne reste rien de la notion d'aspect, et où le temps est rendu avec tout un luxe de nuances.

Les langues sémitiques, moins abstraites en général que la langue indo-européenne, opposent pour la plupart un « parfait » et un « imparfait », dont la valeur essentielle se rapporte à l'aspect ; et elles n'arrivent à indiquer le temps que par des procédés indirects, au moyen de formes qui se rapportent à la catégorie de l'aspect.

*
* *

Les besoins de l'expression amènent souvent à rétablir des oppositions d'aspect au fur et à mesure que s'efface par l'usage la valeur expressive des oppositions existantes.

L'histoire des formes du présent indo-européen est instructive à cet égard.

Le type dit du « présent » exprimait le procès considéré dans son développement, dans sa durée. Cette valeur est encore bien sensible dans les anciens textes indo-iraniens, et surtout en grec, et même en latin. Mais toutes les catégories qui rendent des notions expressives et concrètes plutôt que logiques tendent sans cesse à perdre de leur valeur, et la tendance à parler d'une manière expressive et concrète en a sans cesse fait rétablir à la place de celles qui se sont effacées. C'est ainsi que le futur s'élimine, remplacé par des formes expressives qui signifient : « Je veux faire, je dois

faire », etc. Les radicaux du « présent » indo-europ éen ont peu à peu perdu presque partout leur valeur « durative »; ceci se reconnaît à ce qu'ils cessent de fournir un prétérit en même temps qu'un présent : un radical de « présent » indo-européen fournissait à la fois un « présent proprement dit » et un « imparfait », ainsi en grec *phérô* « je porte » et *épheron* « je portais », tandis qu'un présent slave, lituanien, germanique, irlandais n'est pas accompagné d'un imparfait, lié au radical du « présent ». C'est que le radical du « présent » indo-européen exprimait uniquement l'aspect, et que le radical du présent germanique, par exemple, exprime uniquement le temps.

Mais le besoin qu'on éprouve d'insister sur la durée d'une action qui se poursuit persiste. On y répond par divers procédés. Le persan se sert d'une particule *bē*, pour indiquer la durée de l'action. Parmi les parlers arméniens, les uns ont tiré parti de l'usage de coupler des verbes qui existait dans la langue; ils ont étendu l'emploi de *kau* « il se tient et... » ont généralisé l'usage de ce groupe de mots devenu simple particule devant n'importe quel présent; les autres ont recouru à une périphrase, et, au lieu de « il porte », ont dit « il est dans le porter » : *berum ē*; actuellement, ces deux procédés sont fixés dans les divers parlers arméniens, et ils ont depuis longtemps perdu leur force; mais on voit comment ils se sont créés et pour quelles fins expressives. Le slave a développé des imperfectifs qui expriment fortement la durée. L'anglais a fait sa forme composée : *I am reading* « je suis à lire ». Le français n'a encore aucun procédé grammatical fixé, et il doit recourir à des termes dont les éléments ne sont pas fondus et qui n'ont pas encore le caractère de formes grammaticales, comme : *je suis à lire*, *je suis en train de lire*, etc., qui, par suite, ne sont pas aussi courants que le type anglais, *I am reading* par exemple.

Les sujets parlants sentent aussi le besoin de marquer qu'un procès est achevé. Au fur et à mesure qu'elles s'emploient, les formes grammaticales qui servent pour cette catégorie, les formes dites de « parfait », s'usent. Elles finissent par n'avoir d'autre valeur que celle d'un prétérit. Alors il faut créer des procédés nouveaux pour rendre le parfait. L'histoire des langues indo-européennes montre d'une manière frappante et l'usure du parfait, et les créations successives auxquelles donne lieu cette usure, et le

fait que le *temps* passé est toujours de nouveau rendu par des formes qui ont été faites pour rendre l'*aspect* parfait.

Ainsi, dès le latin classique, les formes de perfectum présent, telles que *dedi* « j'ai donné », *dixi* « j'ai dit », etc., tout en gardant leur nuance de sens propre, c'est-à-dire en continuant d'indiquer le procès achevé, servaient de temps historique, pour énoncer que tel ou tel procès a eu lieu dans le passé. Les formes tendaient ainsi à perdre leur valeur de perfectum, et elles l'ont enfin si bien perdue que, dans toutes les langues romanes, elles n'ont fourni que des prétérits, et non plus des parfaits. Pour rendre le parfait, on a recouru à des procédés nouveaux. Le plus usuel consiste à prendre le verbe signifiant « avoir », et à y joindre un participe indiquant le procès achevé, soit *habeo illud factum* « je tiens cela fait, j'ai cela fait »; il y a eu là d'abord deux mots indépendants l'un de l'autre, *habeo* et *factum*; puis *habeo* et *factum* ont été rapprochés au point de vue du sens, et même au point de vue de la forme, et l'on est arrivé au type français : *j'ai fait*. A son tour, ce type a tendu à perdre sa valeur de parfait quand on a cessé de sentir *ai* et *fait* comme deux mots distincts; aujourd'hui les trois éléments de *j'ai fait* ne sont pas plus distincts pour le sujet parlant que ne l'étaient en latin ceux de *feci*; le fait que ces trois éléments sont encore susceptibles d'être séparés matériellement les uns des autres (ainsi dans : *je* ne vous l'*ai* jamais *fait*) n'a pas suffi à empêcher la fusion des valeurs. Aussi le type *j'ai fait* a-t-il passé au rôle de simple temps historique et a perdu toute valeur de parfait; dès lors le type *je fis* était superflu, et le type nouvellement formé en roman *j'ai fait* en a pris la place en français parlé d'aujourd'hui, dans toute la France centrale autour de Paris.

Pareille histoire n'a rien que de courant. La façon dont se constitue un prétérit nouveau varie, dans le détail d'une langue à l'autre; mais, au fond, le procédé reste le même.

Les langues germaniques, qui sont en contact avec les langues romanes ont employé le même procédé : l'allemand dit *ich habe gemacht*, tout comme le français dit *j'ai fait*; de même que dans la France du centre, *j'ai fait* a pris toute la place de *je fis*, de même dans une très grande partie du domaine allemand, *ich habe gemacht* a éliminé *ich machte*. — On a retrouvé le même procédé dans des parlers iraniens du centre de l'Asie tout à fait isolés

et qui n'ont pu subir l'action du roman ou du germanique.

En slave, il a été procédé un peu autrement. Le nouveau parfait se compose d'un nom d'agent, accompagné au besoin du verbe « être ». « J'ai dit » s'exprime alors par *reklŭ jesmĭ* « je suis diseur ». Mais, dès avant l'époque historique, le type des noms en *-lŭ* indiquant l'agent ne s'employait pas ailleurs que dans cette expression verbale; par suite *reklŭ jesmĭ* ne s'analysait plus en « je suis celui qui a dit »; c'était un procédé pour indiquer que l'acte de dire était fait. Aussi, dès les plus anciens textes, la valeur de parfait de l'expression est-elle peu sensible. Dans une notable partie du groupe slave, et notamment en russe et en polonais, le parfait ancien a perdu ainsi sa valeur propre; il est devenu un simple prétérit, et il a entièrement éliminé l'ancien prétérit simple : c'est, avec d'autres éléments linguistiques, le pendant exact des faits français et allemand.

L'arménien a procédé comme le slave. Mais il ne semble pas que la forme composée, pour exprimer le parfait, ait jusqu'à présent éliminé le prétérit simple.

L'iranien s'est servi d'un troisième procédé : un participe qui est intransitif ou passif suivant le verbe, et qui, comme en slave, fournit une phrase nominale; ainsi, en vieux perse, *aita manâ krtam* « cela a été fait par moi »; ou *bûtam* « il (cela) a été, » *bûta a(h)mi* « j'ai été ». Par des arrangements successifs, ce type est devenu le seul type de prétérit du persan *kardam* « j'ai fait », *bûdam* « j'ai été, » etc.

Quel que soit le détail, il s'agit toujours d'un même type de développement. Le point de départ est le besoin d'exprimer le procès achevé, dans une langue où il y a déjà une forme pour exprimer simplement le prétérit. Le point d'arrivée est la constitution d'une nouvelle forme de prétérit qui souvent a remplacé tout à fait l'ancienne.

Ce développement, qui se répète sans cesse, montre comment la catégorie expressive et concrète de l'aspect fournit, en perdant par l'usage son caractère expressif et concret, un moyen d'exprimer la catégorie abstraite du temps.

*
* *

Sous le nom de *modes* on entend les formes au moyen desquelles est indiquée l'attitude mentale du sujet parlant par rapport au procès indiqué par le verbe.

On pourrait s'attendre à ce que la différence entre l'énonciation des faits et le commandement détermine deux catégories grammaticales tranchées. Or, il se trouve que souvent les différences entre les formes qui servent à énoncer et celles qui servent à commander sont ou nulles ou minimes. Ainsi, en grec, c'est une même forme *phérete* qui sert à indiquer le fait : « vous portez », et le commandement : « portez ». En français, ce sont exactement les mêmes formes verbales qui servent à énoncer et à ordonner; seulement l'une est pourvue du pronom préfixé, et l'autre non : *chante* ou *tu chantes* (l'*s* est purement graphique), *viens* et *tu viens*, etc. En latin, il y a une légère différence entre les formes qui servent à énoncer et celles qui servent à commander, mais cette différence ne porte que sur la désinence, nullement sur le radical : *canta* « chante » et *cantate* « chantez » se distinguent légèrement de *cantas* « tu chantes », *cantatis* « vous chantez ». L'absence ou la faiblesse de la distinction entre les formes qui servent à deux usages aussi distincts que l'énonciation et le commandement vient de ce que la situation des interlocuteurs et le ton du discours indiquent assez si l'on énonce ou si l'on commande.

On remarquera seulement, en passant, que la forme qui sert à ordonner, à la 2e personne du singulier, ou bien se confond avec le radical du verbe, ou s'en distingue assez peu; ainsi en français *chante*, *viens*, *cours*, etc. C'est que l'on parle surtout pour obtenir quelque action de l'interlocuteur, et que, au fond, l'impératif est la forme essentielle du verbe. Les textes écrits, sur lesquels les linguistes opèrent le plus souvent, donnent à cet égard une idée fausse de la réalité.

En revanche, — et surtout chez des demi civilisés ou chez des hommes de faible culture —, le sujet parlant tend à marquer son attitude vis-à-vis du procès dont il s'agit. Il tient à marquer s'il s'agit d'un fait ou d'un désir, d'une volonté, d'une certitude ou d'une possibilité. Ici encore le développement des formes au cours de l'histoire des langues indo-européennes est instructif.

L'indo-européen commun, organe d'un peuple simplement demi civilisé, distinguait un *indicatif*, au moyen duquel on énonçait le procès, de deux « modes » dont la forme apparaît comme dérivée par rapport à celle de l'indicatif : le *subjonctif*, qui servait à exprimer une volonté, et l'*optatif*, qui servait à indiquer une possibilité ou un désir. Mais cette distinction de trois modes ne s'observe plus que dans les deux langues de la famille indo-européenne attestées à la date la plus ancienne et sous la forme la plus archaïque : le grec et l'indo-iranien. Car, dès le début, la langue tend à ne plus opposer que deux modes : l'un, l'indicatif, énonçant le procès comme un fait, l'autre, dit subjonctif, de forme dérivée, énonçant le procès avec quelque considération subjective : volonté, désir, possibilité. En grec et en iranien, l'optatif s'est éliminé d'assez bonne heure (l'optatif grec était sorti de l'usage de la langue parlée dès le Ier siècle après J.-C.); en sanskrit, c'est le subjonctif qui a succombé, bien avant le début de l'ère chrétienne à ce qu'il semble. Et partout il n'est resté qu'un seul mode à valeur subjective. On n'est donc pas surpris de constater que des langues comme le latin, l'irlandais, les dialectes germaniques offrent un seul mode distinct de l'indicatif.

Du reste, avec le temps et le progrès de la culture, le mode unique opposé à l'indicatif change de rôle. En indo-européen, chaque mode avait sa valeur sémantique propre. Peu à peu, au fur et à mesure que la structure des phrases se complique et qu'à l'usage dominant des phrases simplement coordonnées et des phrases relatives, se superpose un système compliqué de phrases subordonnées, le mode à forme dérivée sert surtout à caractériser certains types de subordonnées et certaines nuances de sens chez les subordonnées. Déjà en latin, le subjonctif est avant tout un outil de la subordination; il sert à caractériser certains types de subordonnées ou certaines valeurs spéciales chez les subordonnées : *hominem quaero qui ueniat* « je cherche l'homme pour qu'il vienne » diffère absolument de *hominem quaero qui uenit* « je cherche l'homme qui vient ». On retrouve facilement dans les phrases où figure le subjonctif latin, la nuance de la volonté, celle de la possibilité, mais tout cela lié la plupart du temps à certains types de phrases dépendantes. Il est relativement rare que le subjonctif latin s'emploie dans une phrase principale, avec sa valeur propre;

la grande majorité des exemples figure dans des phrases dépendantes.

Le français, qui oppose *je crois qu'il le veut* à *je ne crois pas qu'il le veuille*, par exemple, et *je sais qu'il vient* à *je veux qu'il vienne*, montre bien comment le subjonctif, qui d'abord exprimait la sensibilité du sujet parlant, est aujourd'hui le moyen de caractériser certains types de phrases. Aussi le français a-t-il constitué un nouveau type modal, qui a une valeur surtout grammaticale, le conditionnel : *je ferais volontiers ceci si vous vouliez*. Parfois le conditionnel sert à indiquer la possibilité, dans des conditions assez pareilles à celles où l'on rencontre certains optatifs grecs anciens : *je ferais volontiers ceci*; mais son rôle le plus ordinaire est de figurer dans des phrases exprimant une condition.

On remarquera ce qui se passe dans certaines langues indo-européennes qui ont derrière elles un long développement, puisque les plus anciens monuments sont du IXe siècle après Jésus-Christ pour le slave, du XVIe pour le groupe baltique, et où par suite le mode a pu s'altérer beaucoup; elles ont perdu jusqu'à l'opposition d'un « subjonctif » et d'un indicatif, sans doute parce que, demeurant à un stade archaïque et servant à des populations relativement arriérées, elles n'ont pas beaucoup développé la subordination.

Ainsi le rôle du « mode » a varié, au fur et à mesure que le sujet parlant a davantage éprouvé le besoin de marquer dans les formes verbales qu'il emploie son attitude mentale vis-à-vis des procès indiqués.

*
* *

Il y a tout un autre groupe de catégories qui a une grande importance pour la théorie du verbe; ce sont celles qui se rapportent au rôle, par rapport au verbe, de la notion à laquelle s'applique le procès indiqué, de ce que l'on appelle le « sujet ». On est amené à distinguer des verbes *actifs* et *passifs*, *transitifs* et *intransitifs*, *moyens* ou *réfléchis*, *causatifs*, *désidératifs*, *intensifs*. Comme il s'agit de valeurs sémantiques de caractère ou concret ou sentimental, la plupart de ces oppositions ont tendu, avec le temps, à s'atténuer ou à disparaître.

On nomme *sujet* la notion à laquelle s'applique le procès indiqué par le verbe : *Pierre vient*, *Pierre dort*, *les blés mûrissent*, *le monu-*

ment s'élève là, etc. Les formes fléchies à marque personnelle comprennent elles-mêmes leur sujet : latin *canto*, *cantas*, *cantamus*, *cantatis* ont leur sujet dans la forme même du verbe; et, comme en français les anciens pronoms *je* ou *tu* sont devenus des éléments de flexion, on peut dire que de même *je chante*, *tu chantes* comprennent leur sujet. S'il s'agit d'une personne qui est présente à l'esprit des interlocuteurs, la forme *cantat* se suffit en latin, et, en français, *il chante*, *elle chante*, où *il*, *elle* ne sont que des outils grammaticaux, et non plus des pronoms autonomes; ceci est si vrai que, comme on l'a indiqué ci-dessus, ces anciens pronoms tendent à faire corps avec les verbes : pour annoncer que de l'eau qui a été mise à chauffer est bouillante, un Berrichon dit couramment : « *ton eau, a bout* », c'est-à-dire « ton eau, elle bout », là où le français littéraire aurait *ton eau bout*.

Le procès indiqué par le verbe peut se présenter de façons très diverses par rapport au « sujet » ; on appelle *voix* la catégorie qui se rapporte à ce type de distinctions.

Le procès peut être présenté comme un acte du sujet : *Pierre vient*, *Pierre mange*; c'est ce qu'exprime un verbe *actif*, en prenant le mot « actif » au sens large. L'acte peut être exprimé complètement par le verbe, ou bien il peut porter sur quelque objet qui doit être exprimé séparément : *Pierre frappe Paul*, *Pierre mange du pain*. Les verbes qui comportent un objet, sont dits *transitifs*, et ceux qui n'en comportent pas, *intransitifs*. Certains verbes sont ordinairement intransitifs; ainsi *dormir*, *venir*, etc.; d'autres ne le sont qu'en certains cas, ainsi *manger*; et, dans ce dernier cas, on distingue un emploi transitif et un emploi intransitif. Dans les anciennes langues indo-européennes, les verbes qui sont susceptibles de l'emploi transitif, l'étaient en même temps d'un emploi intransitif, dit *absolu* : un verbe qui signifie « je laisse » pouvait aussi s'employer intransitivement, et alors le sens est « je reste », l'action de « laisser » s'appliquant au sujet lui-même; un verbe qui signifiait « je tiens » pouvait, sans complément, signifier « je me tiens », l'action de tenir s'appliquant au sujet; ainsi, en latin, *uerte* signifie « tourne » (quelque chose) et « tourne-toi ». L'emploi absolu est particulièrement courant là où existe une détermination qui indique comment se fait l'action indiquée par le verbe; en français on ne peut guère dire *il frappe*, sans complément, à moins qu'on

ne sache ce qui est frappé; mais on peut dire *il frappe fort*; en grec où *ekhô* signifie « je tiens, j'ai (quelque chose) », on dit par exemple *kakôs ekhô* « je me tiens mal, je suis en mauvais état ». Le procédé qui consiste à employer les mêmes verbes transitivement et intransitivement peut avoir plus ou moins d'extension suivant les langues, mais la nature des choses fait qu'il existe à peu près nécessairement.

En revanche, l'indo-européen avait une particularité singulière, si singulière qu'elle s'est éliminée presque partout, et que, si l'on n'avait pas le grec ancien et l'ancien indo-iranien, on ne saurait s'en faire une idée juste. C'est la distinction de *l'actif* et du *moyen*. *L'actif* servait à indiquer un procès auquel le « sujet » n'est pas particulièrement intéressé, le *moyen* un procès auquel il avait un intérêt propre de quelque nécessité : ainsi en sanskrit védique, du prêtre qui fait un sacrifice pour quelqu'un qui le lui fait faire, on dit à l'actif *yajati*; mais, du personnage qui a commandé le sacrifice au prêtre et qui est lui-même un des agents du sacrifice, on dit au moyen *yajate*; l'opposition de l'actif *thuei* « il sacrifie » et du moyen *thuetai* « il sacrifie pour lui-même » a la même valeur en grec ancien. Il va de soi que cette opposition n'a pas lieu d'exister pour tous les verbes. Tel verbe signifiant « aller » par exemple, ne s'emploie qu'à l'actif, ainsi en sanskrit *emi* « je vais » et en grec *eimi*; tel autre signifiant « avoir une agitation mentale, penser », indiquant par conséquent une activité intérieure du sujet, est toujours moyen, ainsi *manye* « je pense » en sanskrit, *mainomai* « j'ai une agitation mentale » en grec. Il est presque toujours facile de rendre compte de l'emploi des désinences actives ou moyennes en ancien indo-iranien et en ancien grec. Mais une opposition de ce genre avait un caractère trop spécial et trop concret, elle entraînait d'ailleurs une trop grande variété de formes pour durer : un ancien verbe grec ou indo-iranien a au complet une double série de désinences, l'une pour l'actif, l'autre pour le moyen, et cela suffit à doubler le nombre, déjà très grand sans cela, des formes de la conjugaison dans ces langues. Aussi la distinction s'est-elle éliminée de bonne heure; il y a des langues où il en subsiste des traces, d'autres où elle est tout à fait disparue; en grec même et en indo-iranien, elle a cessé d'exister au cours de l'époque historique.

La possibilité d'employer les verbes actifs absolument et le fait que les désinences moyennes soulignent au besoin cette valeur absolue ont dispensé l'indo-européen commun d'avoir un passif. On croit souvent que le passif est une forme du verbe où le sujet du verbe est indiqué comme subissant une action exercée par nn agent : *Paul est battu par Pierre*; les expressions de ce genre se rencontrent en effet; mais ce sont des tours souvent artificiels, et en tout cas relativement rares. Le vrai rôle du passif est d'exprimer le procès là où l'agent n'est pas considéré. Le latin a *dicit* « il dit », quand on pense à quelqu'un qui parle, et à côté *dicitur* « il est dit », pour signifier « on dit »; *dicitur* équivaut à *dicunt* « ils disent », avec sujet indéfini, équivalant par suite aussi à « on dit ». Pour le sémitique, où le passif est une partie constitutive du système verbal, cette valeur a été reconnue par les grammairiens arabes. Si le passif n'était qu'un renversement de l'expression active, il serait au fond superflu. Ce qui donne au passif son utilité, c'est que, au lieu de présenter le procès comme résultant de l'intervention d'un agent, il le présente en lui-même, sans aucune notion étrangère. Si, près d'un passif, on marque l'agent, c'est comme un point de départ de l'action, non comme un agent proprement dit : le latin *occiditur a Marco* « il est tué par Marcus », signifie proprement « il est tué » et « le point de départ de ce fait est Marcus »; les expressions analogues du slave et du grec le montrent tout aussi clairement. Le passif peut n'exister que sous forme impersonnelle : le passif *dicitur* « il est dit », au sens de « on dit », est courant en latin. Le passif existe du reste surtout à la 3e personne.

Si l'indo-européen avait une opposition de l'*actif* et du *moyen*, et s'il n'avait pas d'opposition de l'*actif* et du *passif*, c'est que c'est une langue où les procès sont présentés en général d'une manière active, et comme résultant de l'intervention d'un agent plus ou moins personnel, plus ou moins défini. Quand un Français d'aujourd'hui dit « il vente », on parle à juste titre d'un verbe « impersonnel »; la forme employée signifie simplement que « le vent souffle », et on ne fait allusion à l'action d'aucune personnalité définie; mais quand un poète de l'époque védique disait *vâti*, il voulait dire que *vâyu*, qui est le vent, mais qui est aussi un agent ayant une personnalité, un « dieu », exerce son activité spécifique de « venter ». Lin-

guistiquement, les deux constructions ont l'air toutes pareilles; mais elles expriment deux mentalités absolument différentes l'une de l'autre. — Or, dans une langue où tout procès est présenté normalement comme résultat de l'action d'un être plus ou moins personnel, il est naturel de distinguer si le procès a une relation spéciale avec celui qui le produit; mais une catégorie grammaticale spéciale pour indiquer le procès sans considération d'agent est assez superflue. En somme, l'opposition de l'actif et du moyen caractérise l'indo-européen.

Le moyen pouvait indiquer que l'action du sujet a pour objet le sujet même : la forme moyenne *louetai* du grec signifie « il se lave », par opposition à *louei* qui signifie « il lave ». Mais, pas plus qu'il n'avait un vrai passif, l'indo-européen n'avait un vrai réfléchi. On a été en général amené plus ou moins vite à indiquer le verbe réfléchir à l'aide d'un mot spécial, tel que le pronom réfléchi. Et, cette forme à pronom réfléchi, perdant progressivement de sa valeur par l'emploi, a fini par équivaloir au moyen ancien et par le remplacer; c'est ce qu'on observe notamment en slave. En français, surtout au moyen âge, le verbe réfléchi a ainsi servi à noter une action en tant qu'elle intéresse particulièrement le sujet : de même que le latin dirait *moritur*, avec sa forme « déponente » qui continue l'ancienne forme moyenne avec un mélange d'autres formes, le français a fait *il se meurt*, à côté de *il meurt*; la forme est plus expressive que le simple *il meurt* et montre mieux la réalisation du procès, parce que la relation du procès avec le sujet est mise en évidence.

L'agent d'une action peut ne pas la faire par lui-même; il la réalise souvent par l'intermédiaire d'un autre; il faut donc que le verbe comporte un factitif. Le factitif peut être obtenu par un mot qui a perdu son sens propre et qui est devenu, par là, un simple outil grammatical, comme « faire » dans le français *il fait venir* et, ce qui est bien caractéristique, *il fait faire*, ou comme *lassen* en allemand. Mais très souvent aussi, il y a des fonctions spéciales au factitif : à côté de *bharati* « il porte », le sanskrit a *bharayati* « il fait porter »; en face du *faran* « aller (en véhicule) », le vieux haut allemand a *fuoran* « faire aller en véhicule, conduire » (allemand moderne *führen*), et ainsi souvent.

On peut aussi indiquer qu'on a l'intention de réaliser un procès :

une langue telle que l'indo-européen où, on l'a vu, les procès sont présentés « activement », a été amenée à constituer un *désidératif* : le latin, par exemple, a *uiso* « je désire voir », à côté de *uideo* « je vois », et beaucoup de formes analogues, qui continuaient un usage indo-européen très considérable.

Enfin, bien que ce type de formation se rapporte moins directement au rôle du sujet par rapport au verbe, il faut rappeler ici qu'il y a lieu de marquer si l'action se répète, si elle est faite avec intensité. Il existe des formations *itératives*, *intensives*. On peut marquer l'intensité par un redoublement plus ou moins complet de l'élément radical ; ainsi, en grec, un verbe tel que *marmairô* « je brille » est intensif. Un autre procédé, qui tient une grande place dans les langues sémitiques, mais qui se rencontre aussi dans les langues indo-européennes, consiste à géminer une consonne intérieure : à côté de *glutire*, le latin a *gluttire* « engloutir » pour noter le procès avec intensité; le français *en-gloutir*, où la gémination n'est pas conservée, conserve encore la force de sens que cette gémination a donnée.

Dans les langues des peuples incomplètement civilisés où les catégories grammaticales se rapportent à des notions en partie concrètes et où elles sont souvent une valeur expressive et sentimentale, les formes factitives, désidératives, intensives sont naturelles; elles tendent à s'éliminer au fur et à mesure que, avec le progrès de la civilisation, les catégories prennent un caractère plus abstrait. Elles tendent à se refaire plus ou moins dans les parlers populaires.

*
* *

En somme, le verbe exprimant un procès, les catégories principales que les langues ont été amenées à créer sont celles de la *personne* (comprenant indirectement celle du *nombre*), celles du *temps* et de l'*aspect*, celle du *mode* et celle de la *voix*. Le progrès de la civilisation met en évidence le *temps*; il tend à éliminer les catégories à valeur concrète ou expressive, et à donner aux catégories abstraites une importance de plus en plus grande.

A. MEILLET.

Essai sur la vie intérieure

I. — Des fonctions de l'esprit.

Parmi les fonctions de l'esprit humain, les unes sont des fonctions de connaissance, les autres sont des fonctions de création. Des premières dépendent le sens commun, les sciences, la métaphysique, et généralement tous les systèmes de pensées en tant qu'ils se donnent comme des expressions et des traductions de la réalité. Des dernières proviennent l'art, la morale et la religion et généralement tous les systèmes de pensées en tant qu'ils ne se proposent point de représenter le réel, mais de l'accroître et de le transformer en l'enrichissant.

La confusion entre ces deux modes de notre activité mentale, l'attribution à l'un des produits de l'autre et la tendance qui en résulte à juger les produits de l'un du point de vue de l'autre, sont la source d'innombrables difficultés philosophiques. La détermination plus exacte des rapports qui les unissent constituera sans doute l'une des tâches capitales de la philosophie critique de demain; mais il apparaît dès aujourd'hui nécessaire de reconnaître l'originalité de chacun d'eux. Vouloir juger l'art du point de vue de la science, c'est se condamner à ne voir en lui qu'une représentation subjective des choses, un jeu qui n'a d'autre justification que l'agrément qu'il donne. Appliquer à la morale le criterium des connaissances exactes, c'est la faire apparaître comme un système de préférences sentimentales qui cherchent à se donner pour des lois. Soumettre la religion à l'enquête scientifique c'est la résoudre en une poussière de faits historiquement explicables et intégrer à la nature ce qui est volonté de dépasser la nature. De chacune de ces tentatives naît une science qui nous révèle l'histoire d'une fonction créatrice de la pensée et conclut

qu'elle ne peut être rien d'autre que ce qu'elle était à ses origines, qui recense le matériel dont elle use et conclut qu'elle se réduit aux combinaisons variées des éléments dont ce matériel se compose. Ainsi les sciences des fonctions créatrices ne pouvant, en tant que sciences, considérer en elles que les produits qu'elles créent, les matériaux au moyen desquels elles créent ou la manière selon laquelle elles créent, laissent échapper l'action créatrice même, et, ne la voyant pas, elles la nient. D'où il résulte que la science d'une fonction créatrice, impuissante à découvrir ce qu'elle comporte de création vraie, la considère nécessairement comme une fonction de connaissance.

Mais si l'art, la morale et la religion ne sont pas des modes de connaissance, il est clair qu'on ne saurait les apprécier du point de vue de la connaissance sans qu'ils ne revêtent aussitôt l'aspect d'un tissu d'erreurs ou d'illusions. C'est pourquoi nous voyons qu'en fait toute interprétation exclusivement scientifique de ces trois fonctions de l'esprit et des produits qu'elles élaborent, aboutit à en rabaisser la valeur, à en nier la possibilité. Une science qui veut enfermer dans son cadre la totalité d'une fonction créatrice de l'esprit se condamne à supprimer son propre objet.

Inversement il est d'une mauvaise méthode de sauver les fonctions créatrices de l'esprit en établissant que les fonctions de connaissance, dont la valeur est posée comme incontestable, ne sont pas d'une nature essentiellement différente de la leur. Il est vrai, reconnaît-on, que l'art, la morale et la religion sont des créations de la pensée; mais on ajoute aussitôt qu'il en est de même de la vérité. De ce point de vue, on devrait dire que contrairement à l'opinion commune, le vrai ne se constate pas, il se construit et se crée; en mathématiques comme en religion les idées vraies seraient celles qui se font reconnaître telles par leur commodité et la fécondité de leurs résultats. On conçoit aisément que des philosophes, apercevant avec évidence le caractère constructif des créations de l'esprit, et ne pouvant se résigner néanmoins à leur refuser toute valeur, en soient venus à se demander si la connaissance ne se réduirait pas à une construction intellectuelle féconde. Mais il y a peut-être ici une équivoque. La vérité sans doute est féconde et toute fonction créatrice de l'esprit implique fécondité. Il demeure toutefois douteux que ces fécondités soient de même

ordre. L'une, celle de la connaissance, se fonde sur la correspondance de nos représentations avec la réalité donnée; elle constitue le signe, mais non l'essence de la vérité. L'autre constitue l'essence même de la fonction mentale qu'elle caractérise. L'art, la morale et la religion ne se définissent aucunement par ce que leur insertion dans la nature suppose d'inévitable asservissement au réel, mais par ce qu'il y a en eux de transcendance, de libération à l'égard du donné, d'effort pour le transformer et, en le transformant, le dépasser.

Celui qui a résolu fermement de ne rien renier de l'esprit, n'admettra donc ni que l'on renonce à ses fonctions créatrices en faveur de sa faculté de connaître, ni que l'on défigure cette dernière pour assurer aux premières le bénéfice de son incontestable solidité. Si, pendant toute la période de l'histoire humaine qui précède l'avènement de la science, l'art et la religion se sont magnifiquement développés, ce n'est point qu'ils préparaient librement l'ère des connaissances exactes, mais parce qu'il est moins naturel à l'esprit de connaître que de créer. Par ses fonctions créatrices, il continue simplement l'œuvre des forces fécondes qui ont engendré l'univers; en lui c'est le monde qui continue à naître, à moins que ce ne soit un univers nouveau et d'un ordre supérieur qui s'ébauche. La pente naturelle du primitif et de l'enfant va à construire des mondes imaginaires bien plutôt qu'à étudier le monde réel, et la connaissance ne pouvait naître qu'à des époques tardives parce qu'elle suppose une renonciation temporaire de l'esprit à son essence la plus profonde : l'homme ne peut connaître que s'il se retient de créer.

On conçoit d'ailleurs sans difficulté que consciente de sa force et de son utilité, contrainte en outre par nature à se constituer en opposition avec les puissances créatrices de l'esprit, la connaissance ait tendu à faire de tous les autres produits de la pensée humaine des esquisses plus ou moins parfaites de l'œuvre qu'elle seule pouvait réaliser. Ayant monopolisé le droit de résoudre les problèmes, elle s'arrogea enfin celui de les poser. Peut-être cependant le temps est-il venu où la science ayant largement fait ses preuves et solidement établi ses méthodes, pourrait laisser vivre en paix, ne les craignant plus, l'art, la morale et la religion. Elle le pourrait surtout si elle s'apercevait clairement, située dans un

autre ordre, acceptant le réel, s'y soumettant pour le domestiquer, mais sans le changer de nature, et non point travaillant à l'instauration d'une surnature.

II. — De la vie intérieure.

Ne croyons pas toutefois que ces fonctions différentes soient antagonistes, ni même radicalement séparées. C'est le même esprit qui connaît et qui crée, et, si l'on conduit assez avant l'analyse, de la même façon. Mais deux fonctions ne se spécifient pas nécessairement par leur structure, elles peuvent encore se spécifier par leurs fins. La connaissance scientifique ou métaphysique vise à la découverte ou à l'invention; elle veut lever un voile qui dissimule à nos yeux la réalité donnée, trouver quelque chose qui existe déjà mais qui s'est jusqu'à présent dérobé à nos recherches. Là où la connaissance approche de plus près la création, elle n'est encore qu'une recréation du réel, un effort pour recommencer intérieurement, dans les limites du donné, la genèse des choses. Cet effort n'est ni moins beau, ni moins émouvant que les autres; le savant comme l'artiste peut se sentir transformé en un visionnaire de la réalité, mais son asservissement au réel qu'il analyse reste la définition même de son œuvre et la condition de son succès.

Il faut dépasser cet effort pour atteindre la véritable vie intérieure, car la vie est progrès et génération de réalités nouvelles; elle marche et ne se retourne point volontiers pour regarder la trace de ses pas. Son œuvre la plus haute parmi toutes celles que nous présente l'univers matériel, est la constitution d'organismes animaux qui se hiérarchisent selon leur complexité croissante et dont l'activité manifeste également une indétermination croissante. Envisagée de ce point de vue, la doctrine chère aux anciennes philosophies et qui fait de l'homme la fin du monde, retrouve une part de vérité. L'homme, animal pensant et libre, constitue la réussite la plus complète de l'évolution naturelle. Ce principe que la science positive a condamné d'une condamnation sans appel, demeure valable dans le domaine de la vie intérieure et constitue même le point de départ obligé de son développement. C'est en

l'homme que viennent affleurer sous leur forme la plus pure les forces spirituelles les plus hautes de l'univers. Mais elles ne s'offrent pas à lui comme des trésors qu'il lui suffirait de contempler; ce sont des richesses à faire valoir, des forces à mettre en œuvre et dont il doit obtenir qu'elles travaillent, en lui, à leur propre accroissement.

Toute force vitale qui se développe constitue des organismes par quoi son action pourra se manifester. La vie psychologique telle qu'elle est primitivement donnée se présente comme un ensemble de tendances incomplètement développées, mal ou nullement coordonnées; ses efforts se dispersent selon des directions divergentes et parfois même se contrarient directement. Il faut que l'éducation, gardienne de la tradition morale des groupes sociaux, façonne et organise le moi de l'enfant aussi conformément que possible au type que le groupe considère comme représentant la normalité morale. L'acceptation consciente de ce modelage du moi par le milieu social constitue pour beaucoup leur effort le plus haut. Il fait d'eux autant de reproductions d'un type d'humanité moyenne aussi parfaitement adapté à la vie sociale qu'il se puisse. L'individu qui réalise ce type est, en matière d'art, l'homme de bon goût; en matière de moralité, c'est ce que l'on appelle l'honnête homme; en matière de religion, c'est un homme bien pensant. La grâce la plus parfaite à laquelle il aspire est la satisfaction du devoir accompli, et elle lui est surabondamment dispensée.

Une vie intérieure plus haute commence au moment où, voulant dépasser ce stade préliminaire, un esprit mal satisfait de l'état amorphe où il se trouve ou de la structure qu'il a reçue, décide de s'ériger en un organisme psychique capable de contribuer à porter plus avant le point de perfection actuel de l'univers. Dans la constitution de cet organisme psychique, on doit situer l'œuvre la plus parfaite de la vie intérieure et son plus noble objet. A un éparpillement initial des états de conscience ou à leur coordination partielle, elle substitue leur organisation hiérarchique selon le plan qu'elle s'est à soi-même assigné. Sous son effort patient c'est un être qui prend naissance, un moi nouveau qui se constitue, dont l'action originale va s'exercer sur les choses et qui peut-être même pourra contribuer à les accroître et à les transformer. La perfec-

tion de cet organisme dépend de la richesse des éléments dont il se compose, qu'il s'agisse des connaissances de l'entendement ou des émotions de la sensibilité. Elle dépend encore du degré d'organisation de ces éléments, et enfin du degré d'indépendance qu'il conserve à l'égard de soi-même pour assimiler de nouvelles richesses et modifier l'organisation qu'il s'est donnée.

C'est à la morale qu'il appartient de déterminer, grâce aux méthodes dont elle dispose, le type le plus parfait conformément auquel nous devons modeler notre propre moi. La vie intérieure est donc à la fois l'exigence première d'un idéal moral et l'activité qui la réalise et, prise en ce sens, elle possède une valeur morale incomparable. Mais si nous la considérons dans son essence même, nous la découvrirons indépendante de tel ou tel idéal moral particulier, se mettant au service de chacun d'eux après l'avoir suscité, s'efforçant enfin de constituer l'organisme psychique dans lequel il pourra se réaliser et trouver le point d'appui qui lui est nécessaire pour pouvoir se dépasser. De même la vie intérieure n'est ni science ni philosophie. Elle peut se développer avec une intensité et une fécondité admirables dans un esprit d'une extrême pauvreté et la réflexion qu'elle peut exercer sur soi-même n'est pas une condition nécessaire de son existence. Tout au contraire, le mystique véritable n'échangerait pas le moindre de ses progrès intérieurs pour les connaissances les plus étendues ou les plus profondes parce qu'il ne saurait appliquer une commune mesure à la connaissance et à la vie. Mais il se garde bien de supposer entre elles aucune incompatibilité ou aucune contradiction. L'idéal serait d'allier l'ardeur qu'apporte souvent le simple en esprit dans la poursuite du progrès intérieur, à la profondeur de la spéculation et à l'étendue de la science. Du moins convient-il de ne pas enfermer dans les limites d'une ignorance volontaire, la portée d'un effort délibérément mesquin, et de ne pas s'abîmer si profondément dans la contemplation des choses qu'on en perde le goût de les améliorer.

III. — Des moyens de la vie intérieure.

Cette double nécessité ne parvient que malaisément à se faire reconnaître. La joie, dont s'accompagne la vie consciente de son

progrès, remplit avec une telle surabondance le cœur du mystique, que les plaisirs de la connaissance lui semblent de peu de prix. Et comme en outre la valeur propre de la vie intérieure lui paraît, absolument parlant, incomparable, il n'hésite pas à proclamer la vanité des sciences et des philosophies, soit parce que la connaissance, engendrant l'orgueil, ferme le cœur au désir d'une vie plus parfaite, soit simplement parce que toute connaissance inutile est un vol que nous commettons au préjudice de l'unique nécessaire. « Il y a beaucoup de choses qu'il importe peu ou qu'il n'importe point à l'âme de connaître, dit l'*Imitation*, et celui-là est bien insensé qui s'occupe d'autre chose que de ce qui intéresse son salut. » Prenons garde cependant qu'il n'y a peut-être pas de connaissance inutile; il n'y a que des connaissances qui semblent jusqu'à présent inutiles ou dont nous n'avons pas assez de sagesse pour découvrir l'utilité. Et s'il y avait véritablement dans l'accumulation des connaissances humaines, de l'utile et de l'inutile, c'est à la science seule qu'il appartiendrait de le départager. Elle est maîtresse absolue dans sa propre demeure et ses arrêts sont sans appel lorsque, dans quelque matière que ce soit, elle apporte la démonstration de ce qui est. A supposer donc qu'il n'y ait point là de la part du mystique simple étroitesse d'âme, on ne saurait déclarer vaine une connaissance, parce qu'elle semble telle du point de vue d'un idéal intérieur donné, mais parce qu'elle apparaîtrait telle du point de vue de la science ou de la philosophie : le mystique ne saurait en décider.

Peut-être toutefois n'est-ce point absolument sans raison que les intérieurs ont toujours témoigné quelque défiance à l'égard des spéculations rationnelles. De nos jours comme au Moyen-Age, la science enfle; la curiosité intellectuelle, par la tendance qu'elle accuse à capter toutes les activités de l'esprit, risque d'attiédir le goût du progrès intérieur. Cette préférence non justifiée en arrive parfois à s'ériger en principe, et l'on voit alors le théologien placer la foi au-dessus des mœurs, on entend prédire que le temps approche où l'artiste et l'homme de bien seront des choses vieillies, presque oubliées, alors que le savant vaudra de plus en plus. Ne nous laissons point troubler par de telles paroles; les erreurs des doctes ne valent pas mieux que celles des ignorants, et c'en est une que de condamner à se mouvoir à l'intérieur du réel un esprit capable

de le dépasser. Sans donc mépriser aucunement les joies et les beautés de la connaissance, n'oublions point que c'est de nos fonctions créatrices surtout qu'il convient de nous relever. Aspirer à la vie mystique la plus parfaite, c'est avoir une âme avide de connaître, ouverte aux joies que réserve au savant l'acquisition de la science, persuadée qu'il y a plus de choses au ciel et sur la terre que notre philosophie ne saurait en rêver, consciente par conséquent de ce que l'enrichissement du réel qui doit couronner son effort, ne sera qu'un atome au prix de l'univers infini qui l'entoure, mais fermement persuadée qu'elle réalisera plus pleinement son essence dans le moindre acte de création que dans l'acquisition d'une science intégrale des choses.

Les forces créatrices de l'âme sont donc les véritables moyens de la vie intérieure. Nous ne disons point qu'elles sont créatrices en ce sens qu'elles auraient le pouvoir de faire surgir, à leur fantaisie, des réalités d'un ordre quelconque à des endroits où primitivement il n'y avait rien, mais elles sont causes de progrès. Or un changement n'est un progrès que s'il y a quelque chose de plus dans son point d'arrivée que dans son point de départ; tout changement progressif suppose donc un élément, si minime soit-il, de création. D'autre part, le spectacle des choses semble bien confirmer cette pensée que le progrès est inséparable de la vie. Tout organisme qui ne progresse pas, régresse, et l'univers tout entier, dans la mesure où il peut être considéré lui-même comme un vivant, ne peut que se diriger vers un état de mieux-être ou subir une diminution de ce qu'il était. Le problème des moyens de la vie intérieure se ramène donc à la détermination des forces spirituelles capables de faire passer nos états psychologiques d'un état de moindre perfection à un état de perfection plus haute, et, en accroissant ce point particulier du réel, d'accroître la perfection totale de l'univers.

La vie esthétique, la vie morale et la vie religieuse sont les principales de ces forces, et notre vie intérieure n'est féconde que dans la mesure où nous savons et voulons les utiliser. La vie intérieure elle-même consiste à les vivre, mais l'analyse de leur nature, la description de leur activité et de leurs effets constitue l'introduction philosophique la meilleure à la pratique de cette vie. Elle ne saurait que gagner à prendre une conscience plus claire de ce

qu'elle est, du but où elle tend et des moyens dont elle dispose; ainsi se réalise en outre, dans ce cas concret, l'accord des fonctions de connaissance et des fonctions de création. Mais il convient d'avouer dès l'abord le postulat fondamental que cette recherche suppose, à savoir, que le progrès de l'univers consiste dans l'affranchissement de ses forces spirituelles à l'égard de la matière, cette dernière se faisant de plus en plus docile et consentante à devenir une collaboratrice au lieu de rester un obstacle pour l'œuvre de l'esprit. D'où il résulte que nous considérerons toujours un accroissement psychique comme l'équivalent d'un progrès, et qu'une discipline intérieure nous apparaîtra plus ou moins féconde selon son degré d'aptitude à susciter en nous un tel accroissement.

IV. — Des effets de la vie intérieure.

S'il ne faut point songer à démontrer un tel principe, il importe extrêmement, par contre, que nous soyons en état de déterminer, à chaque moment, dans quelle mesure notre organisme psychique régresse, ou dans quelle mesure il se confirme dans l'être et s'enrichit. Seul, l'examen des effets de la vie intérieure permet une telle détermination.

Un premier ordre de progrès intérieur consiste dans le développement de certains états psychologiques. D'abord repliés sur eux-mêmes et ne rencontrant que de rares occasions de se manifester, ils semblent acquérir peu à peu, relativement à l'ensemble de notre moi, une importance qu'ils ne possédaient pas encore. C'est une inclination qui aboutit plus fréquemment à engendrer l'acte extérieur dans lequel elle s'exprime, malgré les oppositions intérieures qu'elle rencontre; c'est un sentiment à travers lequel nous voyons désormais beaucoup de choses auxquelles il semblait jusqu'ici demeurer totalement étranger. Le fidèle pour qui l'amour de Dieu n'était d'abord qu'un bref recueillement du matin et du soir devant l'Être suprême, parvient à percevoir en soi la présence perpétuelle de l'objet de son amour; alors qu'un effort volontaire lui semblait nécessaire pour prononcer attentivement quelques formules, il se sent désormais envahi par le besoin de prier. Les choses elles-mêmes n'ont plus à ses yeux leur aspect primitif; bientôt il en

vient à ne plus considérer l'univers que comme un voile transparent derrière lequel se laisse deviner partout le créateur; un miroir sur lequel, en nous penchant, nous apercevons le reflet de son visage. Pour lui toute créature, même la plus humble, est une image de la face de Dieu, et par le seul fait qu'elle subsiste, portant sa ressemblance et la manifestant aux regards de qui sait voir, elle le célèbre à sa manière. Dès lors, reconnaissant en toutes choses la marque de Dieu comme celle de leur commune origine, elles apparaîtront toutes à ses yeux frères et sœurs les unes à l'égard des autres et à l'égard de lui-même. Ainsi, de son premier effort timide pour tourner son âme vers Dieu sera sorti, comme l'arbre de la graine, l'amour dévorant de Dieu et de toutes choses en Dieu.

Tout accroissement intérieur n'est pas nécessairement le développement d'un germe préexistant; dans certains cas au contraire il résulte de l'introduction en nous d'une manière de sentir ou d'une tendance à agir qui n'étaient point nôtres et qui ne découlent pas normalement de ce qu'est notre structure psychique au moment où ils y apparaissent. Sans doute l'âme de Parsifal est capable de la plus noble pitié, puisque les étapes de son initiation doivent l'élever au sommet de cette vertu, mais il faut cependant que Gurnemanz fasse pleurer ce fier chasseur sur la mort du cygne, pour qu'il rejette son arc et brise sa lance. Dans l'étonnement muet qui s'empare de lui devant le blanc plumage taché de sang, se révèle le trouble d'une âme où s'introduit pour la première fois un sentiment nouveau. Ainsi la bonne parole prononcée par un être aimé, la beauté manifestée par un chef-d'œuvre, la révélation d'une vérité divine, peuvent greffer sur nous le rameau qui s'épanouira en fleurs et pliera sous les fruits. De tels enrichissements sont rares, ils font époque dans la vie intérieure la plus féconde, et des millions d'êtres célèbrent encore pieusement l'avènement du plus beau d'entre eux. Mais de ce qu'en chacun de nous, et beaucoup plus encore pour tous les hommes pris ensemble, les nativités spirituelles sont des bonheurs presque uniques, il ne faut jamais conclure qu'il soit devenu vain de les attendre. Que les meilleurs entretiennent au contraire dans leur cœur une espérance ardente, le regard fixé sur ces promesses de l'avenir, toujours prêts à chanter le cantique d'action de grâces à l'annonce d'une naissance prochaine.

Constater en soi le développement d'une force spirituelle que l'on possédait déjà ou l'apparition d'une force nouvelle, c'est découvrir la marque certaine d'un progrès accompli dans la vie intérieure, mais en même temps que les éléments psychiques qu'elle suppose s'accroissent ou se multiplient, ils s'organisent. Prise à ses débuts, la vie intérieure la plus riche est une pluralité de forces mal coordonnées, chacune d'elles travaillant à se soumettre les autres et suscitant ainsi l'ébauche de plusieurs personnalités possibles dont aucune ne parvient définitivement à s'imposer. C'est aussi le moment où sa réceptivité est la plus accentuée. Elle s'ouvre largement aux idées les plus contradictoires, se fait accueillante aux sentiments les plus divers et aux inclinations les plus opposées. Jamais plus, dans l'avenir qui l'attend, elle ne goûtera aussi pleinement la joie perpétuellement renouvelée qu'elle éprouve à se croire pour un temps et tour à tour devenue chacun des êtres multiples qui peuvent naître de son activité. Mais pour qu'elle devienne véritablement l'un de ces êtres et que, ce faisant, elle s'élève de toute la hauteur dont un seul réel dépasse plusieurs possibles, il faut qu'elle renonce à tous ceux qu'elle pouvait encore devenir. C'est un effort douloureux que ce choix d'une forme d'être. Plus une âme s'est ouverte largement à toutes les richesses qui s'offraient à elle, moins elle se résigne aisément à ne pas être tout. Beaucoup semblent imaginer que le renoncement à ce que l'on pourrait être en faveur de ce que l'on préfère devenir, est une diminution et comme un meurtre de soi-même; c'est pourquoi nous les voyons reculer indéfiniment l'heure de ce sacrifice. Mais celui qui veut progresser dans la vie intérieure sait que si l'organisme psychique l'emporte sur l'organisme animal en ce qu'il peut se choisir et se donner à soi-même sa propre forme, il lui faut cependant de nécessité être ceci ou cela sous peine de ne rien être. Partant donc de ce qu'il est, c'est-à-dire de l'ensemble des états psychologiques qui le constituent et dont il dispose comme d'une matière à modeler, il s'efforce de se réformer selon le type idéal qu'il s'est imposé de reproduire. A partir de ce moment une force intérieure le travaille à la manière de la poussée vitale qui travaille le germe végétal ou l'embryon. Elle s'alimente, en l'assimilant, de tout ce qui favorise l'œuvre qu'elle poursuit; elle rejette en l'éliminant de soi, tout ce qui

pourrait en compromettre ou simplement en retarder l'accomplissement. Celui-ci, s'engageant dans le rude sentier de l'ascétisme, fermera son âme aux désirs charnels; il s'interdira même, comme dangereuse, la contemplation pure de la beauté des formes, et voici que, selon sa propre expression, les plaisirs des sens ne peuvent plus trouver place dans son cœur. Mais tandis qu'il se confère une forme spirituelle avec laquelle les plaisirs des sens sont incompatibles, un autre qui veut se constituer un organisme psychique harmonieusement développé dans toutes ses parties, recherchera ces mêmes plaisirs avec autant de zèle que le premier s'en détournait. L'un considérera comme inutiles et dangereuses des curiosités intellectuelles que l'autre estimera louables et même nécessaires; les mêmes états ne sauraient trouver place dans l'âme d'un saint Bernard et d'un Campanella. Nous reconnaîtrons donc un progrès certain dans notre vie intérieure à la vigueur et à la constance croissantes de nos appétitions et de nos répulsions mentales; c'est là le signe indubitable qu'un organisme en nous se constitue et tend à se confirmer.

Il n'y a point de contradiction entre la nécessité où nous sommes de choisir un mode d'être unique et la liberté que nous devons conserver de le critiquer, de le juger et, si besoin est, de le réformer. Autre chose est passer curieusement d'une attitude intérieure à une attitude contradictoire, et autre chose modifier l'idéal que l'on a choisi pour l'adapter à la matière dont on dispose ou pour lui en substituer un autre qui nous conduise plus haut encore dans la voie où le précédent voulait nous guider. Dans le premier cas il s'agit d'une force qui se détruit et s'annule en s'opposant perpétuellement à soi-même, dans le second, d'un progrès vital qui refuse de s'enliser dans l'organisme qu'il vient de se donner.

V. — De la fausse liberté.

Toutefois une certaine conception de la vie et de la destinée de l'homme s'est constituée, dont le cœur même est la volonté de liberté. Cette conception est analogue dans son essence à une conception religieuse de l'homme et de la vie. Elle suppose que la vie humaine est une sorte de tragédie au cours de laquelle

chaque individu, porteur d'un trésor plus précieux que la vie même, se le voit ravir par des forces mauvaises. Sa moralité coïncidera dès lors avec la lutte qu'il entamera pour le reconquérir et pour le conserver. Car il n'en existe point de conquête définitive. Jusqu'à la mort se poursuivra la lutte âpre, incessante, pour le défendre contre les puissances mauvaises qui cherchent perpétuellement à s'en emparer. Ce trésor, c'est la liberté. Tout homme naît libre, et dès l'instant de sa naissance il tombe au pouvoir des puissances d'asservissement qui le guettent; le voilà dans les fers. Dès lors la grande tâche de sa vie se trouve déterminée. Par un double effort perpétuellement renouvelé, il devra prendre conscience de la servitude dans laquelle il se trouve plongé et la briser pour s'en affranchir. C'est pourquoi les discours des prophètes parlent toujours d'affranchissement et pourquoi la vérité qu'ils enseignent est toujours une doctrine de la libération. L'acte moral par excellence, c'est un geste qui délivre; le héros vrai est toujours le libérateur. Disons mieux : ce qu'il y a de proprement et d'essentiellement héroïque dans tout héros, c'est ce qu'il a de libérateur.

Que l'on veuille bien accepter, au moins à titre hypothèse, ce type de l'héroïsme moral et de la perfection intérieure. L'homme qui au prix de nombreux travaux s'est affranchi de l'esclavage, est entré dans le cercle des hommes dignes de ce nom; il est libre.

Considérons donc l'homme libre dans toute sa splendeur. Il a brisé toutes ses chaînes, il n'a plus de préjugés ni intellectuels, ni moraux, ni d'aucune sorte. Intellectuellement il s'est délivré de l'ennemi mortel de toute liberté, le dogme. Il ne saurait admettre qu'une vérité s'impose à son acceptation de l'extérieur et prétende se faire recevoir comme telle indépendamment de toute justification rationnelle. Or le dogme ne se présente pas comme une vérité contrôlable, mais comme une autorité qui s'impose; il incarne donc, par définition, cette servitude intellectuelle dont il importe de se délivrer. Mais pas plus que l'autorité sociale et collective du dogme, il n'admettra l'autorité individuelle du maître. Le *magister dixit* n'est que l'emprise violente d'une conscience sur une autre conscience. A l'égard de toute affirmation, de si haut qu'elle puisse tomber, chaque raison conserve intégralement ses droits. Le disciple demeure sur ce terrain l'égal du maître. Mais surtout

l'homme libre a brisé les autorités anonymes et les contraintes inavouées que dissimulent les apparentes exigences de sa propre raison. Par une sévère et minutieuse critique de soi-même, il s'est vidé de tous les préjugés qu'il doit à son éducation, à son milieu, à son temps et à sa race. Combien d'anciennes vérités lui apparaissent désormais comme autant d'illusions et d'erreurs! L'esprit ainsi purifié ne garde que le nombre infime de vérités dont il a des démonstrations certaines et cet appauvrissement apparent est un enrichissement réel. C'est à lui que l'homme libre doit cet esprit vierge entre lequel et la vérité ne s'interpose aucun voile; il peut toujours repenser toutes choses à nouveaux frais : il est neuf.

L'étendue et la profondeur de son affranchissement moral ne sont pas moindres. La liberté de la raison, n'est-ce d'ailleurs pas la liberté de toute l'âme? En faisant le tour de ses préjugés, il a fait celui des croyances, préceptes, traditions et habitudes de toute sorte dont la société l'a encombré. L'ennemi des dogmes est devenu l'ennemi des mœurs qui ne sont le plus souvent que des dogmes vécus et joués au lieu d'être formulés et pensés. A partir du moment où la conscience se proclame libre dans le domaine de « ce qu'il faut faire », tout les *revenants* qu'elle porte en elle s'évanouissent les uns après les autres. Combien de figures sacrées s'avèrent alors fantômes ridicules! Ne retenir de tous les impératifs de la morale que ceux qui peuvent rationnellement se fonder, c'est alléger singulièrement le fardeau dont elle nous charge. Et ici encore cette destruction obstinée de l'erreur se compense par un gain positif d'un prix inestimable. L'homme qui s'y est employé est devenu une conscience libre, un centre original d'actions dont il est la cause unique et totale. Un seul acte par lequel s'exprime tout entière et seule une personnalité de cet ordre, vaut mieux qu'une vie abondante en actes de servitude. Il est un gage plus sûr de l'existence d'une volonté.

Mais la sensibilité de l'homme libre n'a pas des droits moindres que son intelligence ou sa volonté. Comme il a conquis son indépendance intellectuelle et morale, il conquiert son indépendance esthétique. Pas plus de dogmes en art qu'en science; pas de vérités révélées par on ne sait quel Beau qui planerait au-dessus des sensibilités individuelles; pas de génie non plus, si puissant soit-il, dont la vision puisse légitimement s'imposer à la nôtre et dont la

loi soit notre loi. Pour l'homme libre, le Beau date de lui et se ploie flexiblement aux sinuosités de ses impressions. Contre l'irréductible affirmation de ses manières de voir et de sentir, rien ne saurait prévaloir; il juge sans appel et tout dans la nature comme dans l'art est justiciable de cette sensibilité libérée. Mais elle doit aller plus loin encore et se libérer par un effort incessamment renouvelé du maître secret qu'elle porte en soi. Si l'homme libre n'y prend garde, il va se remplir de ses propres émotions et des jugements qu'elles engendrent; de plus en plus ses admirations ou ses condamnations d'hier prédétermineront celles de demain; il va reforger de ses propres mains les chaînes de la nécessité vaincue et devenir son propre esclave. C'est de ce maître plus encore peut-être que des autres qu'il importe de s'affranchir, et l'homme libre y est parvenu. Ses réactions au contact de l'œuvre d'art sont les réactions spontanées et toujours initiales d'une sensibilité éternellement neuve. Le Beau ne date pas seulement de lui, mais de l'instant qui passe et du petit choc d'émotion que l'instant fugitif emporte avec soi.

Tels sont les articles essentiels de cet Évangile de l'affranchissement, et tel est l'esprit qui l'anime. Évangile, disons-nous, car c'est beaucoup moins d'un système organisé que d'une croyance d'allure religieuse qu'il s'agit. Il a ses fidèles et même ses prêtres. Pour eux le monde se divise en un monde sacré et un monde profane, celui des initiés et celui des esprits qui gémissent encore dans les ténèbres de l'erreur. Il s'affirme, se propage par le livre et par la parole, et on l'a vu pénétrer jusque dans l'enseignement des petits enfants où il prend la place des religions défaillantes. A eux aussi on enseigne que le bien suprême c'est l'affranchissement et la liberté ; que le devoir inconditionnel, c'est de maintenir intacte l'inviolabilité de la personne humaine, de considérer comme sacrées toutes les différences qui les individualisent et par conséquent les constituent. Car si les consciences sont libres et affranchies, les personnes prennent toute leur valeur, elles se sont conquises à elles-mêmes et sur elles-mêmes, elles se possèdent pleinement et deviennent pour les autres consciences libres l'objet d'un respect sacré. Chacune respecte dans les autres sa propre indépendance et sa propre inviolabilité. D'où il résulte enfin que l'union des consciences morales sera l'accord le plus intime possible des

individualités les plus diverses possibles. L'autorité, c'est la grande niveleuse; elle a la haine de la différence parce que la différence est le signe de la liberté. Elle construit le moule qui sera la forme commune de tous les sujets et ne les reconnaît pour siens que revêtus de la même livrée. La liberté au contraire c'est la grande faiseuse de différences et l'ennemie née de l'unité. L'unité n'est à ses yeux qu'un besoin pathologique, la manie qu'ont les esprits faibles, médiocres, passifs, de vouloir imposer aux esprits actifs, libres, vigoureux, originaux, leurs mœurs, leurs croyances et même leurs modes. La diversité, c'est la vie; l'unité, c'est la mort.

Pour cette tâche si grande, nous ne sommes point sans appuis. Ce qui fait qu'on peut sans ridicule la proposer à tous et même à l'enfant, c'est qu'il a comme nous le concours assuré d'une force qui le soutiendra et le guidera : la raison. Elle est l'outil nécessaire pour accomplir la tâche, l'instrument par excellence de l'affranchissement intérieur, le dieu libérateur caché au fond de chacun de nous et à qui toute réflexion est prière. Sans cette puissance bienfaisante comment nous délivrerions-nous de l'autorité du servage? Mais si la raison est avec nous, qui pourra jamais nous asservir? La raison devient en effet libératrice dès qu'on a pris conscience d'un de ses attributs les plus caractéristiques, sa radicale égalité. L'origine de l'autorité en tout domaine, c'est l'illusion qu'il existe des pensées supérieures les unes aux autres, d'où l'on se trouverait tout naturellement invité à croire que certaines raisons ont le droit de penser pour les autres. S'il en était de supérieures et d'inférieures, ce serait une absurdité que de refuser aux unes le droit de dominer les autres; l'ordre des choses et l'intérêt même bien entendu des inférieures exigerait cette subordination. C'est donc l'inégalité qui fonde l'autorité et qui appelle l'esclavage. Que l'on prenne au contraire claire conscience de l'égalité de la raison chez tous, on en verra découler la liberté individuelle comme sa légitime conséquence. Dès qu'en effet les raisons sont posées comme égales, aucune d'entre elles n'a qualité pour dominer les autres; dépourvue d'autorité, elle est incapable de léser les libertés. Liberté, c'est absence de contrainte intérieure, absence de contrainte suppose égalité; c'est donc à l'égalité des raisons que nous devons l'affranchissement intérieur et la liberté.

VI. — De la servitude volontaire.

C'est cette thèse aussi qui requiert peut-être le plus impérieusement l'examen et la critique. Si elle est fausse, l'erreur que nous commettons en l'acceptant sera de portée incalculable; c'est une erreur sur l'homme, l'espèce d'erreur la plus grave de toutes; on ne voit point de domaine où elle ne puisse avoir sa répercussion. Or à moins de justifier l'égalité des raisons par leur égale participation à quelque essence transcendante, on ne voit guère qu'une hypothèse qui puisse légitimer cette assertion. Pour que la raison doive être nécessairement conçue comme égale chez tous, il faut qu'on ne puisse la concevoir que comme un indivisible, et par conséquent comme une réalité qui ne soit susceptible ni d'augmentation ni de diminution. Encore que les prédicateurs de l'affranchissement ne s'expliquent pas sur ce point avec toute la netteté désirable, c'est bien un postulat de ce genre qui semble se dissimuler sous leurs affirmations et qui les fonde. On peut concevoir des êtres qui soient raisonnables et d'autres qui ne le soient pas, mais il serait absurde de concevoir des êtres plus ou moins raisonnables. On comprend ou l'on ne comprend pas, mais lorsque deux individus ont compris, prétendre que l'un comprend plus ou moins que l'autre, c'est énoncer une proposition dépourvue de sens. Comme deux miroirs reflètent identiquement le même objet lorsqu'on le leur présente sous le même aspect, deux raisons comprendront identiquement la même vérité lorsqu'elles l'auront appréhendée. Dès lors qu'elles l'appréhendent, on ne voit pas comment l'une pourrait l'appréhender plus et l'autre moins; elles la possèdent également, elles sont égales.

Mais c'est là raisonner dans un plan qui n'est pas celui du réel. Dire que deux esprits capables d'assimiler les mêmes connaissances sur une même matière, de maîtriser la même méthode, de conduire leurs pensées selon le même ordre, seront capables d'arriver à des conclusions équivalentes, c'est affirmer une évidence, mais pour un cas purement hypothétique. Encore faudrait-il dire que leurs conclusions seront non pas équivalentes, mais identiques, car il serait bien difficile d'admettre que l'égalité foncière de la raison chez tous fût la cause prochaine de la dispersion des

résultats auxquels elle conduit. Une raison concrète n'est pas un indivisible, elle est un complexe de jugements ordonnés et systématisés, et c'est pourquoi il y a infiniment peu de chances pour que le contenu de deux raisons soit identique. De même qu'il n'existe pas dans le règne animal deux individus de la même espèce dont l'un soit en tout point le décalque de l'autre, de même et plus évidemment encore, il n'existe pas dans le règne psychologique deux individus dont l'un soit la reproduction exacte de l'autre. La différenciation individuelle qui croît à mesure que l'organisation physiologique devient plus complexe, atteint son maximum dans la vie psychologique de l'homme. Il en est donc des esprits comme des espèces animales. A mesure que l'on s'élève dans la classification zoologique, on voit croître la différenciation en même temps que l'on voit se resserrer la solidarité des éléments différenciés. Chaque espèce, prise en elle-même, est parfaite en soi. Elle est ce qu'elle pouvait être étant données la place qu'elle occupe sur la ligne de l'évolution et ses conditions d'existence. Mais les espèces animales sont plus ou moins parfaites si on les compare entre elles et au point d'aboutissement de l'évolution qu'elles ont suivie. Un vertébré l'emporte de bien loin sur un mollusque quant à la variété et à la multiplicité des réactions qui lui sont permises; il réalise plus pleinement et de manière plus parfaite le type du vivant. Il en est de même si l'on compare les raisons entre elles; mais ici c'est l'individu qui fait l'espèce. Si nos procédés d'observation psychologique étaient aussi précis que ceux des sciences naturelles, si nous pouvions faire l'anatomie et la physiologie d'une conscience donnée comme nous pouvons faire celle d'un animal donné, nous pourrions classer les esprits comme nous classons les espèces animales et nous aboutirions dans l'un comme dans l'autre cas, à une classification hiérarchique. Il y a des raisons qui correspondent dans l'ordre du développement rationnel au degré d'évolution des espèces inférieures; elles sont faites de la juxtaposition d'un petit nombre d'éléments mal coordonnés entre eux. Non seulement la différenciation de leurs parties constitutives est faible, mais encore la solidarité de ces parties est médiocre. On peut agir sur l'une d'entre elles sans modifier profondément les autres, on peut en ajouter ou en retrancher sans que la physionomie générale de l'individu s'en trouve modifiée. Et il y a des raisons qui correspon-

dent dans l'ordre spirituel au degré d'organisation des vertébrés supérieurs. Il en est même aux prix desquelles l'organisation du vertébré le mieux organisé n'est que désordre et incohérence. Celle du savant par exemple, ou celle du philosophe, dont le contenu est d'une si prodigieuse complexité et en même temps d'une si admirable systématisation qu'on ne peut supprimer ou modifier un de ses éléments sans modifier ou supprimer tout le reste. Entre cet idéal de la systématisation complète et l'incoordination absolue vers laquelle tendaient certaines démences, tous les degrés possibles peuvent trouver place. Et les raisons individuelles viennent se situer en effet sur l'un quelconque des innombrables degrés de cette hiérarchie. Chacune, si on la considère en un moment de son devenir et indépendamment de l'énergie de développement qui la porte, se caractérise par un certain rapport entre son degré de différenciation et son degré de systématisation ; cette multiplicité organisée, c'est son être même et le rapport qui l'exprime exprime aussi sa perfection et sa valeur.

On aperçoit dès lors sur quelle illusion repose la doctrine de l'affranchissement. Si la liberté des raisons suppose leur égalité, et si leur égalité peut légitimement être affirmée c'est à condition de considérer l'existence rationnelle comme un droit imprescriptible et la raison comme un bien également dû à tout individu humain. Admet-on que du point de vue de la perfection rationnelle, tous les hommes *sont* de droit, on admettra ensuite sans peine qu'ils sont également. Si ce bien fait partie intégrante de la définition de l'homme il suffira de répéter à propos de chaque individu la formule qui le définit : *Homo animal rationale*, pour le constituer dans l'être armé de toutes les perfections qui lui sont dues. Mais il se pourrait au contraire que l'être ne fût pas ici de droit et qu'au lieu de constituer un point de départ, il ne fût qu'un point d'aboutissement, celui d'une longue et difficile série d'efforts pour se constituer soi-même et se réaliser. La raison donnée à tous ne serait en nous qu'un germe plus ou moins vigoureux, dont les possibilités variables de développement pourraient être favorisées ou contrariées, selon des degrés infinis, par les terrains divers dans lesquels il est successivement transplanté. — L'être serait alors au terme de l'effort, il n'en serait pas l'origine, et ce changement de point de vue change aussi la valeur que nous

serions tentés d'attribuer à la doctrine de l'affranchissement.

Cette dernière en effet suppose toujours des devoirs qui incombent et des droits qui appartiennent à une personnalité existante. Si l'on peut insister sur ce qu'il y a d'inviolable et de sacré dans la personne humaine, c'est parce que l'existence d'une personne humaine est le donné minimum dont on croit pouvoir partir. Dès qu'elle existe nécessairement avec toutes les perfections inhérentes à sa nature, le devoir urgent qui s'impose est manifestement de la maintenir dans son intégrité. Il faut par un travail incessant écarter d'elle tous les parasites qui vivent à ses dépens et lui interdisent de mener sa vie propre. Mais si la tâche humaine par excellence était simplement de se conquérir une personnalité, de faire être, dans le sens plein du terme, une raison qui n'est encore qu'imparfaitement et comme en puissance, le problème se poserait en des termes tout différents. Être, c'est être déterminé. L'existence concrète n'est que l'existence de ceci ou de cela; elle suppose l'acceptation d'une forme et la fixation que cette forme impose. Il s'agit alors de savoir si la volonté d'affranchissement ne conduirait pas, par la suppression des déterminations nécessaires qui fondent l'être, à la suppression de l'être même que l'on prétend affranchir.

Or il apparaît que la volonté d'affranchissement telle que nous la définissions, n'est pas autre chose que l'emploi d'une partie de l'esprit comme dissolvant de l'esprit tout entier. Au lieu de considérer la raison comme un système ordonné de jugements, elle n'y voit que la faculté critique de reviser ce système et de l'améliorer. Et faisant consister le tout de l'esprit dans cette critique même, elle aboutit à le dissoudre par un traitement qu'il est incapable de supporter. Si l'équilibre auquel s'arrête chaque pensée n'est en effet que l'un seulement des équilibres en nombre infini qui seraient possibles, il est évident que toute critique le révèlera caduc par quelque côté. Une revision provoquant l'élargissement ou l'enrichissement de cette forme ne pourra sans doute être que bienfaisante, mais ce qu'il y aura de bienfaisant en elle consistera beaucoup moins dans la suppression de la forme existante que dans l'introduction d'une forme nouvelle. Pour tout esprit sain, l'affranchissement n'est jamais que la substitution d'une discipline à une autre discipline et la critique rationnelle si nécessaire qu'elle puisse être, ne peut éviter d'être un ferment de disso-

lution lorsqu'elle devient à elle-même sa propre fin. Si, au lieu de nourrir normalement la forme d'être choisie, elle s'emploie systématiquement à supprimer les fondements de toutes celles qui tendent successivement de se constituer, elle aboutit à rendre impossible la constitution de tout être stable. De là résulte une incapacité d'être soi-même qui, toute parée de grâces qu'elle apparaisse chez un Renan, par exemple, n'en constitue pas moins une véritable maladie de la personnalité.

L'état normal de la personnalité n'est donc pas l'affranchissement, mais la servitude de soi-même; la soumission à sa loi constitutive; l'acceptation de la forme qui fait être. Une raison existe d'autant plus qu'elle se fonde sur des principes mieux définis, plus arrêtés et tenus pour plus inébranlables. Une raison digne de ce nom, c'est un système bien ordonné de principes et de conséquences, constituant une hiérarchie définie et qui s'estime capable de délimiter le cercle à l'intérieur duquel tout est vérité, hors duquel tout est erreur. L'état normal et sain de la raison, c'est le dogmatisme, le doute provisoire n'étant que la préparation nécessaire d'un dogmatisme nouveau. Or tout dogmatisme suppose la reconnaissance de rapports nécessaires et qui enchaînent l'assentiment. Ces rapports découverts, nous les gardons précieusement avec les principes sur lesquels ils se fondent, car le système total qu'ils constituent c'est nous-mêmes, et la stabilité de ce système c'est notre propre stabilité. Cet équilibre rationnel est l'état vers lequel nous tendons; l'état violent par lequel nous passons en cas d'extrême nécessité, d'une forme d'équilibre à l'autre, ne pourrait être voulu pour lui-même sans qu'il en résultât un péril grave pour la santé de notre personnalité. C'est là ce qui explique notre tendance profonde à persévérer dans la forme d'être que nous nous sommes une fois donnée. C'est aussi ce qui fonde et légitime les trois grandes disciplines organisatrices de l'être intérieur : l'art, la morale et la religion.

VII. — De l'art.

C'est une antithèse assez étrange que celle du respect dont les artistes entourent l'art et de l'estime assez médiocre en laquelle paraissent l'avoir tenu beaucoup de philosophes. Platon, cet artiste

merveilleux, fait des autres artistes autant d'imitateurs dont les œuvres ne sauraient être, par définition, que des diminutions mensongères de la réalité. Supposant le Beau en soi réalisé hors de l'art, il condamne ce dernier à la poursuite laborieuse d'un idéal qui ne saurait bénéficier de ses efforts. D'autres philosophes font de l'art la forme supérieure du jeu ; ils estiment avoir assez fait pour lui en le constituant dans la dignité d'activité désintéressée, comme si la possibilité d'une activité dépourvue de fin était concevable. Admettant même que l'art est une activité qui n'aurait point d'autre fin que de se dépenser, on demeure confondu de voir le grand artiste estimer au-dessus de tout, et même parfois au-dessus de sa vie, l'exercice de ce jeu frivole, tandis que les sociétés en recueillent pieusement les fruits, les conservant comme des titres de gloire du genre humain tout entier et les réunissant dans des temples qui sont, après les églises, les lieux les plus sacrés de leurs villes. C'est approcher de beaucoup plus près la nature vraie de l'art que d'en faire un prolongement de la vie et spécialement un effort de l'esprit, manifestation la plus haute de la vie, pour créer des objets dans lesquels il contemplerait son essence et ses propres lois. Il y a là sans aucun doute une grande vérité, mais ce n'est pas toute la vérité. Croit-on que l'effet de l'art s'épuise dans la joie de l'esprit qui se considère soi-même en ses œuvres comme en autant de miroirs qui lui renvoient sa propre image ? La science à ce compte, où l'esprit doit reconnaître aussi l'œuvre de ses lois, ne serait pas moins artistique que l'art lui-même. Que si l'on veut distinguer l'art de la science en ce que le premier est une création libre alors que cette dernière s'est volontairement asservie au réel, nous en revenons indirectement à caractériser l'activité de l'art par une sorte de fonctionnement à vide de l'esprit, un jeu désintéressé qui serait à soi-même sa propre fin.

L'art trouve son fondement premier dans le fait qu'un certain nombre de sensations, et ultérieurement de représentations, s'accompagnent d'une émotion intérieure lorsqu'elles pénètrent dans notre conscience. Il se produit en nous une vibration sympathique au contact de certains aspects du réel, qui constitue la matière même dont nos impressions esthétiques sont faites. Le problème est de savoir pourquoi certains sensibles émouvants nous apparaissent comme beaux.

Notons d'abord comme un fait dont la science n'a pas encore apporté d'explication assurée, que les deux ordres de sensations du goût et de l'odorat sont demeurées impuissantes jusqu'à présent à engendrer des arts spécifiques qui leur correspondent. Si l'on ne peut considérer comme établi du même coup que de telles sensations ne peuvent absolument et en aucun cas revêtir un caractère esthétique, il en résulte clairement néanmoins, si l'on songe à la vivacité des émotions dont elles s'accompagnent, que la beauté de la matière ne dépend pas directement de l'intensité des états affectifs qu'elle engendre. Dire qu'en respirant l'air pur et vif des hautes montagnes nous éprouvons une émotion trop profonde pour qu'elle ne soit pas belle, c'est sans doute conduire le plus loin possible l'assimilation de l'activité esthétique à l'activité vitale, mais c'est aussi décider contre le témoignage direct de la conscience qui, lorsqu'on la laisse parler librement, ne commet point l'erreur de déclarer beau tout ce qui lui plaît.

Mais il convient d'ajouter que le même problème se pose encore si nous passons des sensations gustatives et olfactives aux sensations musculaires, auditives et visuelles qui revêtent si aisément un caractère esthétique et constituent la matière première de tous les arts. Une sensation de la vue ou de l'ouïe n'est pas belle parce qu'elle est agréable, et croire avec certains esthéticiens que la préférence de la foule pour certaines formes simples ou certains rapports sonores suffit à leur conférer une valeur esthétique supérieure, c'est confondre encore, et de façon plus dangereuse peut-être, le plaisir avec la beauté. En réalité, une couleur, un son, un mouvement n'acquièrent un caractère esthétique qu'à partir du moment où, suscitant en nous une émotion, ils sont considérés par nous comme si l'aptitude qu'ils manifestent à susciter cette émotion constituait leur attribut essentiel, la caractéristique de leur essence. Il est donc légitime d'affirmer que l'art commence avec l'expression, mais à la condition de donner à ce terme le sens le plus large qu'il puisse recevoir. On a dit, pour faire apparaître à l'état pur le caractère directement esthétique de certains sensibles, qu'un tableau devait être regardé d'abord à l'endroit afin que nous puissions le juger du point de vue de ce qu'il exprime, mais qu'il devait être ensuite regardé à l'envers et, de par la seule combinaison des couleurs, se révéler encore comme beau. De

même il est exact que dans un grand nombre d'œuvres musicales, la sonorité orchestrale est belle en elle-même, abstraction faite de la signification mélodique et symphonique des phrases sonores. Mais pour l'esthéticien, cette opposition de la forme pure et du sens de l'œuvre demeure toute superficielle. Une couleur unique posée sur une toile, un son unique produit par un seul instrument ne nous semblent beaux que dans la mesure où leur essence peut se définir par leur aptitude à nous émouvoir, de telle sorte que les impressions esthétiques élémentaires dites immédiates, directes, ou de pure forme, ne sont esthétiques elles-mêmes qu'en tant qu'il est possible de les considérer comme expressives de l'effet qu'elles produisent. Les plaisirs sensibles ne sont donc beaux que virtuellement et dans la mesure seulement où ils peuvent être interprétés en fonction d'une signification spirituelle déterminée.

Mais chaque fois qu'une interprétation de ce genre se trouve fondée, il se produit un changement d'ordre et un progrès dans un fragment de l'univers. Considérer les phénomènes matériels sous l'aspect de la beauté, c'est les faire participer à la dignité de l'esprit. La couleur et le son qu'emploient l'artiste ne sont donc pas ceux qu'étudie le physicien; leur essence ne se définit plus par la fréquence de certaines vibrations ni par l'ensemble plus ou moins complexe des conditions qui déterminent leur mode physique d'être, elle se définit esthétiquement par le rapport qu'elle soutient avec notre sensibilité. S'agit-il de la contemplation du beau naturel, c'est-à-dire de l'interprétation esthétique d'une réalité physique donnée? Nous obtenons alors la transfiguration dans la conscience d'une résultante des lois qui régissent la matière en un support de signification spirituelle. Ce chêne, symbole de force et de vie, est devenu pour nous quelque chose d'autre et de plus qu'un arbre parmi des arbres; cette montagne où le géologue, en tant que tel, lit l'application des lois de la science, devient, pour celui qui la contemple en artiste, le symbole d'une âme haute, ferme et pure; l'air même qu'on y respire et qui joue dans le vaste espace n'est plus un gaz qu'analyserait le chimiste, mais une invitation de la nature à vivre en pleine liberté. Ainsi, par l'art, la nature se centre autour de l'homme, cœur du monde, et se hausse jusqu'à la perfection de ce qu'il y a de meilleur en lui, l'esprit.

S'agit-il, d'autre part, d'une œuvre que l'artiste ajoute à la

nature? Nous ne dirons pas simplement alors que le total des choses s'est augmenté d'une unité, car l'œuvre d'art est une chose de nature toute particulière dont l'apparition entraîne sans doute un accroissement quantitatif, mais aussi un enrichissement qualitatif de l'univers. Par là nous voyons l'artiste se distinguer des autres producteurs d'objets tels que l'artisan ou l'ingénieur. Les réalités nouvelles qu'il crée sont régies par une loi unique de structure : celle qui les asservit à ne comprendre que les matériaux les plus aptes à susciter l'émotion qu'elles doivent provoquer et à les organiser de la manière la plus favorable en vue de ce résultat. Dans un chef-d'œuvre de peinture ou de sculpture, dans une belle pièce symphonique, nous avons l'exemple d'organismes matériels dont la genèse et la structure résultent de l'effort accompli par une réalité spirituelle pour s'exprimer dans un corps et, par lui, se communiquer. Les œuvres d'art sont donc, en droit, les objets les plus nobles de la nature. Matériels, mais faits d'une matière qui n'existe que pour la signification spirituelle dont ils tirent leur origine et qui demeure leur seule raison d'être, ils marquent les confins et comme la ligne d'horizon où se rejoignent le monde des corps et celui de l'esprit. Telle est la dignité véritable de l'art et la place qu'il occupe parmi les fonctions créatrices de l'homme.

Le fondement premier de son efficacité dans la vie intérieure est la supériorité totale ou partielle du moi de l'artiste, sur celui qui prend contact avec son œuvre et s'efforce d'en assimiler le contenu. L'art produirait l'effet le plus profond auquel il puisse prétendre, s'il arrivait que les œuvres diverses d'un même maître, agissant toujours dans le même sens sur une personnalité faiblement constituée, parvinssent à la réformer totalement selon le type du moi de l'artiste qu'elles expriment. Une telle continuité et une telle profondeur dans l'action de l'art sont assez rares. Pour constater un effet de cet ordre, il faudrait le chercher dans la conscience encore plastique du jeune homme qui se soumettrait d'une manière continue à l'influence d'un même maître. N'a-t-il pas existé, au moment où les œuvres de certains penseurs-artistes se revêtaient d'une vivacité et d'une fraîcheur que nous imaginons à peine, des portraits vivants de l'homme type selon Renan ou selon Schopenhauer? On sait avec quelle ardeur et quelle sincérité le

disciple peut entrer dans le rôle tracé par le maître; ce n'est pas toujours l'artiste lui-même qui demeure le plus complètement fidèle à la logique de son œuvre.

Mais il vaut mieux être asservi que de ne pas être, devoir son contenu et sa forme à quelque sensibilité inférieure que d'en conserver une vide ou incoordonnée. L'illusion, si répandue soit-elle, de posséder une sensibilité incomparable par la puissance et l'originalité, demeure malgré tout une illusion. Bien loin de l'avoir opprimée, l'art l'a faite. C'est lui qui d'indigente et confuse qu'elle était, l'a rendue fine, nuancée, cohérente avec elle-même à travers ses multiples manifestations. Notre sensibilité esthétique actuelle, nous la devons aux maîtres qui ont été nos éducateurs et qui nous instruisent encore chaque fois que nous avons la sagesse de retourner vers eux. En nous conformant à leur ordonnance intérieure, nous contractons le goût d'une structure définie; en adoptant successivement les leurs quitte à les rejeter successivement comme autant de vêtements d'emprunt, nous nous rendons plus capables d'en acquérir une qui nous soit propre. Si l'on reconnaît une page de Franck ou de Debussy comme on reconnaît une page de Renan ou de Taine, c'est qu'ils ont existé avant d'écrire; l'empreinte dont ils marquent leurs œuvres, c'est leur personnalité même, la forme dont ils usent traduit celle qu'ils se sont donnée. Nous ne pouvons nous élever à eux par leurs œuvres qu'en nous haussant de plusieurs degrés dans la hiérarchie des vies intérieures. Accueillons donc en nous toute beauté, faisons notre âme large et acceptons les disciplines bienfaisantes. Il est honteux et bas de se révolter contre la juste autorité du génie, non de lui offrir notre âme pour qu'il nous la rende plus harmonieuse et plus riche.

Cette dépendance volontaire est la préparation nécessaire de la véritable liberté. Par la servitude elle rend possible notre être et par notre être notre libération. L'art nous fait être d'abord par la prodigieuse diversité des émotions dont il peuple notre sensibilité. Livrée à elle-même, elle est indigente et misérable si on la compare à celle de l'artiste, et celle de l'artiste le plus riche est indigente et misérable elle-même si on la compare à celle de tous les artistes. Chaque œuvre d'art est une émotion et l'infinie diversité des œuvres n'exprime que l'infinie diversité des émotions auxquelles

elles doivent leur origine. Un prélude de Chopin ou de Debussy n'est pas l'une des multiples expressions possibles de quelque émotion générale, ils n'expriment ni le désir, ni l'amour, ni l'attente, mais tel désir, tel amour, telle attente; ils sont plus précis encore, car chacun d'eux est une émotion originale qui ne s'exprimera pas deux fois. C'est pourquoi les œuvres aimées ne se remplacent pas les unes les autres; aucun artiste ne peut tenir lieu d'aucun autre, ni l'apparition d'aucune beauté nouvelle nous consoler de la perte des anciennes. Mais c'est aussi pourquoi la fréquentation des œuvres les plus diverses possibles est la plus parfaite culture de notre sensibilité. C'est un gain positif que d'aimer Debussy lorsqu'on aime Sébastien Bach, et c'en est un autre que de continuer à aimer Sébastien Bach alors qu'on aime Claude Debussy. En art il n'est peut-être point de mépris qui ne soit une faiblesse et, en amour, qui peut le plus ne peut pas toujours le moins.

Cette irréductible diversité des sensibilités créatrices est aussi ce qui leur interdit de supprimer la nôtre et de l'étouffer. Pour se refaire soi-même à la forme d'un seul génie, il faudrait se refuser à tous les autres, car les génies ne sont pas compossibles. Chacun d'eux est un univers fermé qui exclut, par sa seule position, les autres univers. Pour emprunter à plusieurs d'entre eux, il faut laisser de chacun d'eux quelque chose, et peut-être faut-il laisser ce par quoi il était le plus profondément lui-même. Afin de lutter efficacement contre son emprise trop absolue, nous pouvons compter sur notre force et sur notre faiblesse. La nuance propre d'originalité, si fuyante soit-elle, qui caractérise notre sensibilité personnelle, est douée d'une force de résistance proprement infinie. Elle est capable de redresser et de corriger Richard Wagner au moment où l'œuvre du maître pèse sur elle de toute sa masse; elle met du goût dans la Tétralogie et de la force dans Pelléas, de l'âme dans Rubens et de la matière dans Carrière. Elle ne peut donner que ce qu'elle a, mais elle le donne, et c'est ce don d'elle-même qui la sauve, irrésistible qu'il est par sa parfaite spontanéité. Mais elle n'est pas moins protégée par sa propre faiblesse. Pour coïncider avec un grand artiste, il faudrait être lui-même; on ne participe à sa limitation qu'en participant à la rigueur d'organisation intérieure qui l'impose comme une nécessité et il y a des manières de

ne pas comprendre qui ne sont pas à la portée de tous. C'est notre incapacité même d'être pleinement telle ou telle sensibilité créatrice qui nous laissera ouverts à d'autres influences et nous n'existons pas assez pour pouvoir être aussi superbement intransigeants. Ainsi le choix entre les influences extérieures nous demeure possible et il se fera, si nous le voulons, selon la loi propre de notre sensibilité. Il suffit de se fier à elle pour que ce choix soit unique et le groupement qui en résulte inimitable.

Ce travail même d'assimilation et de coordination constitue notre vie esthétique. Si nous voulons en désigner le fruit par un nom, nous dirons qu'elle a constitué un goût qui n'existait point aupapavant. S'élargir sans cesse en recevant toujours davantage, mais ne jamais accepter de richesses nouvelles au prix de l'équilibre intérieur que réalise l'accord des anciennes, telle est la relation mouvante qui définit cette vie. Le changement pur la définit aussi peu que la cristallisation immobile; elle est à la fois mobilité et détermination.

VIII. — De la morale.

Comme l'art est une hygiène de la sensibilité, la morale est une hygiène de la volonté. La condition première pour apercevoir cette vérité est de ne point traiter la morale comme un genre de la connaissance, car on aboutirait fatalement à la détruire sous prétexte de la fonder. De la morale, la raison ne peut apercevoir que le système des propositions qui la formulent, les énonciations auxquelles il s'agit de conférer ou de refuser le caractère de vérité. En acceptant la perspective qui lui est propre, on ne peut tenir compte des êtres concrets, des organismes moraux vivants et agissants qui sont donnés dans l'expérience. Dès lors la morale ne peut évidemment plus être qu'un mode de savoir. Or le savoir s'acquiert par la science, et tout ce qui n'est pas science n'est que verbiage ou convention. Il suffira donc de demander à toute morale ses titres scientifiques pour la voir se décomposer en un amas de propositions arbitraires ou incohérentes. Les principes métaphysiques sur lesquels les morales se fondent sont si vagues et inconsistants que tout moraliste peut aisément en déduire par d'habiles sophismes, la morale que son temps ou ses besoins per-

sonnels exigent. Et il en est de même lorsqu'on prétend fonder la morale sur les lois scientifiques les plus récemment découvertes. La science n'apporte que des faits et des lois; comment, par quelle chimie mentale ferait-elle sortir de ce qui est ce qui doit être? Mais comment aussi éviter que du même coup toute valeur morale ne s'évanouisse? Les préjugés et les postulats une fois supprimés, tous les jugements moraux vont s'étaler les uns à côté des autres, sans que la raison soit autorisée à les distinguer en meilleurs et en pires. Constater que tels actes dans telle société sont bons et tels autres mauvais, n'est nullement démontrer rationnellement qu'ils soient bons ou mauvais. Et peut-être en effet ce deuxième problème n'a-t-il point de sens. Mais peut-être aussi le fait qu'il en soit dépourvu établit-il incontestablement que poser la morale en termes de savoir, c'est dissoudre du même coup les notions de bien et de mal et partant, l'objet même que l'on se proposait d'examiner.

Il en est de même si l'on prétend faire coïncider le progrès moral avec l'effort perpétuellement renouvelé vers l'affranchissement. Les préceptes de la morale sont essentiellement des règles d'action dont le caractère est d'apparaître comme contraignantes pour la volonté. Plus précisément encore, ces règles d'action sont la volonté même. Ce sont elles qui substituent à des réactions contradictoires et incoordonnées un système de réactions constant, cohérent et adapté aux diverses circonstances parmi lesquelles l'individu se trouve. Dire que les préceptes moraux asservissent l'être humain, c'est donc prétendre qu'une volonté doit s'annihiler elle-même si elle veut se rendre libre. Lui demander d'arracher de soi tout ce que la pure raison ne saurait en justifier, c'est lui demander de déduire son être et, au cas où cette entreprise contradictoire serait impossible, d'y renoncer.

En réalité une morale n'est susceptible de justification qu'à partir d'un postulat fondamental, c'est que tout organisme volontaire tend à se confirmer dans l'être et à se développer. En lui-même il est un certain système de réactions aux excitations qui lui viennent du monde extérieur. Originairement il n'est pas libre; il n'est pas. Ce n'est point en face d'une indépendance primitive asservie que nous nous trouvons, c'est en face d'un germe susceptible de se développer en organisme et ultérieurement en

liberté. Mais là encore la servitude est la voie nécessaire de l'être et de l'affranchissement. Par l'éducation dans la famille, à l'école et par cette éducation plus vaste que supposent les rapports de chaque jour entre membres d'une même société nous sommes dotés d'un système de principes, d'un ensemble de règles d'action qui, s'ils n'expriment pas l'originalité propre d'une personnalité, confèrent du moins l'existence au vouloir par lequel elle pourra se manifester. Ce que nous devons à la discipline extérieure, c'est d'être; en nous asservissant nous acceptons de bénéficier de l'expérience morale de l'humanité tout entière et de refaire ainsi d'un seul coup dans notre seule individualité, l'évolution morale de toute notre race. Or cette évolution n'a pas eu pour effet de produire à l'être des systèmes d'idées métaphysiquement justifiables, mais, par une série infinie de retouches successives, de constituer des volontés armées pour la vie, c'est-à-dire suffisamment riches de réactions adaptées entre elles et à leur milieu.

Le point de vue de la vie intérieure n'est donc pas en morale celui de la liberté par la raison; mais ce n'est point sans raison qu'elle y renonce. Une volonté saine et équilibrée fuit systématiquement les critiques dissolvantes; elle n'admet que les critiques réorganisatrices. Ces dernières se reconnaissent à ce qu'elles admettent toujours l'existence d'un postulat donné, celui-là même qui est nécessaire pour qu'une volonté organisée soit possible. Lorsqu'elle a pris conscience d'elle-même et de son équilibre, elle s'efforce de l'enrichir en le maintenant. Sans jamais perdre de vue l'intérêt supérieur de sa propre conservation, elle se prête à toutes les expériences et se soumet à toutes les disciplines dont elle peut sortir plus riche et plus cohérente; comme la sensibilité elle tend vers tout ce qui lui est compossible afin de s'en accroître et de l'assimiler. La vie morale, c'est le rapport mouvant qui existe entre la diversité de nos réactions volontaires et la rigueur de leur organisation.

IX. — De la religion.

Au-dessus de l'art et de la morale, et les enveloppant, s'établit la religion, hygiène supérieure de la personnalité. La fonder comme connaissance pure, c'est en décréter d'avance la suppression.

Ou bien en effet la religion rendant les armes se donne pour un simple moralisme, une règle de vie fondée sur quelque sentiment mystique, et alors elle va rejoindre d'elle-même les types de mœurs dont nous établirons objectivement la science. Ou bien elle se prétend le canal d'une illumination supérieure, d'une vérité sise par delà la physique et même la métaphysique. Mais en pareil cas le scientiste va triompher sur toute la ligne. Comme sa perspective propre l'amène toujours à poser les problèmes en termes de savoir, il n'aperçoit dans la religion qu'un faisceau de connaissances à critiquer, sans chercher quel rôle particulier peut jouer l'élément rationnel dans un organisme psychologique religieux. Or ce ne sont plus simplement ici des jugements de valeur qu'il rencontre, comme dans le cas de l'art et de la morale, ce sont des jugements d'existence. Et puisque la vérité religieuse s'affirme dans un plan qui n'est pas celui de la science, elle se trouve condamnée d'avance et comme préréfutée. On aboutira donc au même résultat qu'en morale, la religion cédera la place à la science des religions. Dès lors les religions apparaîtront comme étant toujours exactement ce qu'elles peuvent et doivent être, accomplissant des fonctions définies, naissant, vivant et mourant comme tout vivant. Pourquoi porter sur elles des jugements de valeur? On ne peut juger l'une d'elles qu'en se plaçant au point de vue d'une autre, car si l'on se maintient à l'intérieur de chacune, la légitimation de ce qu'elle fut sera toujours proportionnelle à ce que nous saurons de ses conditions d'existence et à la connaissance scientifique que nous en acquerrons.

On n'en méconnaîtrait pas moins la nature profonde si, conformément aux doctrines de l'affranchissement, on voulait y voir un instrument d'oppression et d'asservissement. Si la religion n'avait pas un rôle bienfaisant à jouer, c'est-à-dire simplement une fonction biologique à remplir, on n'en comprendrait pas la persistance obstinée jusqu'à notre époque, on n'en comprendrait même pas l'apparition. L'existence des religions ne se comprend que si l'on tient compte d'un fait dont l'importance est méconnue, c'est que se donner à soi-même un contenu et une structure psychologiques, est un effort dont tout le monde n'est pas capable et dont, à la rigueur, personne n'est capable. A supposer même que nous ne devions pas tous au social les éléments constitutifs

de notre personnalité, il resterait encore que le choix des éléments utilisables et l'établissement du plan d'une personnalité cohérente sont une tâche qui dépasse de beaucoup les forces du grand nombre. C'est peut-être là ce qui justifie les doctrines religieuses, voire les révélations et jusqu'aux dogmes contre lesquels on s'élève avec tant de violence. La fonction essentielle de la religion, c'est de fournir aux personnalités un cadre et un contenu que par elles-mêmes elles seraient incapables de se donner.

C'est ce que l'on oublie généralement lorsqu'on entreprend une critique dialectique ou historique des dogmes. S'ils sont des connaissances, ce sont des connaissances d'un ordre très spécial, celles qu'il faut tenir pour vraies si l'on veut que le type humain correspondant soit possible. Ruiner le dogme catholique par exemple, ce n'est pas entreprendre une tâche qui s'inaugurera et s'achèvera dans le domaine des idées pures, c'est entreprendre la suppression de fait de l'espèce psychologique catholique. Or la fonction propre du catholicisme, comme de toute religion et même des plus humbles, consiste à élever les individus qu'elle informe d'un nombre plus ou moins considérable de degrés dans la hiérarchie des personnalités humaines. Enlever à un homme sa religion pour le libérer, c'est affranchir un animal de son squelette et de son système nerveux. Si l'on considère une religion très évoluée telle que le christianisme, l'individu qui, laissé à lui-même, ne s'élèverait peut-être jamais au-dessus de son incohérence initiale, trouve une personnalité toute faite, dont le type est garanti viable par une expérience plusieurs fois séculaire et indéfiniment renouvelée. Au prix du seul effort nécessaire pour s'y adapter, l'être psychologiquement le plus indigent se procurera une cohérence et un équilibre internes d'ordre supérieur. Le chrétien moyen qui connaît suffisamment sa religion et la pratique comme il sied est un homme complet; et il sent clairement d'où il tient sa perfection intérieure. Il a une morale ferme qui règle ses actes au nom de principes définis; il sait toujours ce qu'il faut faire et pourquoi. S'il hésite, des conseillers techniques spéciaux l'éclaireront sur le cas embarrassant. Il sait donc comment se comporter dans les différents groupes sociaux auxquels il appartient, et il sait toujours, jusque dans les moindres détails, ce qu'il se doit à

soi-même. Le culte lui offre les satisfactions esthétiques les plus hautes s'il les désire, et s'il n'est point prédestiné aux émotions de cet ordre, elle le gratifie d'une activité esthétique, si modeste soit-elle, à laquelle il ne se serait jamais élevé par lui-même. Pour combien d'hommes les premières et les dernières émotions d'art sont-elles liées au sanctuaire où s'écoula leur enfance religieuse! Mais le chrétien a plus encore. Comme s'il était apte aux généralisations les plus hardies de la métaphysique, il a une conception générale de l'homme et de l'univers, de la place qu'il occupe dans l'ensemble des choses, de son avenir et de ses destinées. Cet ensemble de certitudes théoriques et de règles pratiques, savamment ajusté par des générations de philosophes et de théologiens, éprouvé par les faits au contact d'une expérience sans cesse renouvelée, n'est-il pas pour l'individu qui les accepte la garantie la plus sûre de la paix intérieure? Mais il ne l'est que s'il est devenu son être même. Une fois adoptée, une telle religion se confond avec celui qui l'adopte. Losqu'on lui demande ce qu'il est, il peut se contenter de répondre en toute vérité : je suis chrétien, car il est cela tout entier et rien que cela. C'est pourquoi aussi la destruction de l'une équivaut à la destruction de l'autre. Affranchir le croyant de sa religion, c'est vouloir l'affranchir de son moi; il le sait, et c'est par un très juste instinct de sa propre conservation qu'en défendant sa religion attaquée il se défend soi-même. Ce qui confère à la religion sa valeur et en assure la perpétuité, c'est qu'elle est essentiellement productrice de personnalités; elle est littéralement une faiseuse d'hommes.

Sans doute, ici encore, il faut que le progrès intérieur trouve sa place pour qu'il y ait vie, mais il trouve sa place dans toutes les religions établies. Dans toutes, la route est longue qui conduit à la sainteté. Jamais le croyant qui veut vivre sa foi n'a complètement réalisé le type intérieur idéal vers lequel il aspire, il n'est pas de parfait qui n'ait encore des perfections à acquérir. Et il n'en est pas non plus qui ne fasse bénéficier sa religion de l'effort, si modeste soit-il, de sa propre personnalité. Comme le goût le plus pauvre choisit parmi les chef-d'œuvres, l'âme la plus indigente interprète sa religion et lui rend quelque chose de ce qu'elle en a reçu. La diversité des saints est prodigieuse; celle des fidèles l'est peut-être encore davantage. Chacun d'eux fait

une sélection particulière des richesses infinies que sa religion lui offre et il n'y a sans doute pas deux façons identiques d'aimer et de servir Dieu. Il se peut cependant que pour certaines vies intérieures certains aspects de la religion la rendent définitivement inacceptable et que le progrès en exige alors la dissolution. Mais ce n'est pas cette dissolution même qui constitue le progrès intérieur, c'est l'avènement d'une personnalité plus cohérente et plus riche, un changement de discipline plutôt qu'un affranchissement.

X. — Raison et vie intérieure

Le souci de fonder la vie intérieure c'est le souci de sauver le tout de l'homme. Il a semblé nécessaire, pour y parvenir, de distinguer et même d'opposer les fonctions de connaissance et les fonctions de création.

Il est impossible d'établir cette distinction sans paraître isoler la raison du reste de l'esprit et lui assigner une fonction inférieure dans la vie spirituelle. C'est bien d'ailleurs ce qu'il importe de faire par rapport à une certaine conception de la raison. Qui veut en faire le tout de l'esprit ruine l'esprit, et s'il existe aujourd'hui un certain antirationalisme, la responsabilité en incombe autant à ceux qui méconnaissent la raison par excès qu'à ceux qui pourraient la méconnaître par défaut. La véritable cause de tous les efforts actuels pour renfermer la raison dans ses propres limites se trouve dans les efforts tentés hier pour renfermer toutes choses dans les limites de la raison. L'antirationalisme contemporain est avant tout un réalisme. Mise en demeure d'opter entre la connaissance et l'être la pensée contemporaine opte résolument pour l'être parce que de l'être on peut déduire la connaissance mais non point réciproquement. Il en est de même dans le domaine de la vie intérieure. Toutes les revendications en faveur des disciplines spirituelles autres que la science expriment avant tout la volonté qu'un certain réalisme psychologique manifeste de se constituer. L'homme se refuse à n'être que ce qu'il connaît, et par ce refus même il prépare de nouveaux champs d'exploration à la connaissance en élargissant le domaine de la réalité.

Mais pour achever de définir cette attitude il convient de porter l'analyse à l'intérieur de la raison même. Comme l'art, la morale et la religion, elle est créatrice d'organismes psychologiques et source de vie intérieure, mais on ne peut lui reconnaître ce rôle sans danger pour le tout de l'esprit qu'à la condition de distinguer en elle cette double fonction théorétique et poétique, de connaissance et de création, que nous avons déjà rencontrée. Il faut l'introduire maintenant jusque dans la raison même et arracher la racine d'une confusion qui vicie toute notre conception de l'homme. Il faut avoir vu quelle petite place occupe la fonction théorétique dans ce que nous désignons d'ordinaire par le terme confus de connaissance, pour ne plus être tenté d'y vouloir faire tenir l'esprit tout entier. Mais il le faut aussi pour que cette connaissance pure ne s'évanouisse pas en créations arbitraires et pour qu'en se limitant elle se fonde dans son essence propre et dans son irréductible valeur.

La fonction théorétique de la raison suppose la faculté de connaître. Connaître c'est appréhender l'être, et la volonté de connaître c'est la volonté de se soumettre au réel. La part de connaissance proprement dite qui se rencontre dans la vie intérieure et dans la raison elle-même se limite donc à l'effort pour se donner une représentation de ce qui est. Il n'est pas nécessaire de préjuger ici d'une solution quelconque du problème de la connaissance. Ce qui caractérise l'homme en tant qu'être connaissant ce n'est pas le fait qu'il appréhende directement l'être en soi, et telle espèce de l'être plutôt que telle autre, ou qu'il ne l'appréhende que relativement à sa propre nature. La connaissance comme telle se définit antérieurement à l'opposition du dogmatisme et du relativisme. Recevoir en soi la réalité telle qu'elle est en elle-même et la devenir, c'est évidemment un mode supérieur de la connaissance s'il nous est possible. Mais s'il ne nous est pas possible, c'est encore un mode de la connaissance que de recevoir le réel selon la nature du connaissant que nous sommes. On peut multiplier à l'infini et diversifier autant qu'on le voudra les additions que nous imposons au donné, jamais on n'arrivera à faire qu'un acte de connaissance ne suppose pas initialement un donné, qu'il puisse y avoir un connaître non précédé de l'être. Cet élément *a posteriori*, reçu par le sujet connaissant et accepté par lui, c'est

l'objet. Et c'est lui aussi qui nous interdit dès l'abord, mais d'une manière définitive, toute tentative pour ramener la connaissance à une fonction de création. On peut faire effort pour montrer combien le donné proprement dit est peu de chose dans cela même que nous appelons le fait scientifique; on peut s'efforcer de le dépouiller des interprétations innombrables que la raison lui ajoute, mais on ne peut pas faire qu'il ne reste pas à l'origine un noyau irréductible de perception interne ou externe qui ne soit à aucun degré l'effet de notre activité créatrice. Et c'est cela même qui fonde la connaissance.

A partir du moment, en effet, où l'esprit accepte cette passivité initiale il s'impose une discipline dont rien, si ce n'est la renonciation à la connaissance même, ne parviendra à le délivrer. Le donné qui est à l'origine de la connaissance n'en est pas seulement le point de départ, il en est encore le point de comparaison, le critérium désigné. Toute hypothèse, toute théorie, reconnaît la compétence d'un arbitre qui juge en dernier ressort de sa validité : le fait, c'est-à-dire une perception vraie, commune à tous les esprits normaux observant du même point de vue et dans les mêmes conditions. Non point qu'il soit toujours aisé de savoir ce qui est fait et ce qui est illusion, ni que les faits soient nécessairement ce qu'il y a de plus aisé à connaître — il n'y a pas de limite au contraire à la perception de ce qui n'existe pas. Non pas davantage que la perception nous livre un fragment du réel tel qu'il est en soi et à l'état pur; elle l'enveloppe au contraire et le recouvre d'une épaisse gangue de psychologique. Mais ce qui malgré tout confère au fait perçu son autorité décisive et le constitue juge des idées c'est son extériorité primitive par rapport à l'esprit. Pour chacun de nous, et au même titre, il est de l'autre; il y a en lui un noyau aussi petit qu'on le voudra mais infiniment résistant, qui est par nature étranger à toute conscience et apte par là même à servir à toutes de point commun de comparaison. L'acceptation de ce donné c'est l'acte de connaissance même et il n'y a pas d'autre connaissance que celle-là.

La fonction théorétique de la raison ne consiste donc que dans l'appréhension du réel. Elle accueille la perception et l'insère dans un rapport conceptuel qui permet de la penser. Et ce rapport est déjà sans doute une addition au donné pur et simple, mais il

reste connaissance parce qu'il se subordonne complètement au donné et fait effort pour se mouler sur lui. Si les catégories constituaient, comme le veut Kant, une nature immuable de l'esprit, nous sortirions du donné dès l'origine même de la connaissance; à vrai dire, nous le dépasserions dès les formes *a priori* de la sensibilité. Mais il est contraire à l'observation psychologique et sociologique que l'esprit ait la rigueur et la fixité des catégories kantiennes; il se modifie sans cesse et réforme continuellement les cadres qu'il applique aux choses afin de les leur mieux adapter. La connaissance vraie ne résulte pas d'une adéquation des choses aux lois de l'esprit mais d'un effort de l'esprit pour se rendre de plus en plus adéquat aux choses. C'est pourquoi le rapport conceptuel qui s'ajoute à la perception reste de la connaissance en raison même de son étroite et rigoureuse subordination au fait. Le point culminant de la connaissance rationnelle c'est l'affirmation du rapport conceptuel contrôlable par une perception vraie, c'est la loi.

Ce n'est pas à dire d'ailleurs que la connaissance rationnelle se confonde purement et simplement avec l'ensemble des lois scientifiques posées par l'esprit; la loi scientifique est le type parfait de la connaissance parce qu'elle réalise l'accord le plus intime possible entre la raison et le donné, mais il y a connaissance partout et dans la mesure où le réel est accepté comme arbitre des idées. Une connaissance, si abstraite soit-elle, est toujours une affirmation qui peut en dernière analyse exhiber un contenu de perceptions vraies. Le caractère théorétique de nos affirmations est donc un caractère éminemment variable. A son maximum dans la loi où l'esprit n'ajoute au réel que ce qu'il est strictement nécessaire de lui ajouter pour le rendre pensable, il est à son minimum dans la connaissance vulgaire où nous traitons le réel non plus conformément à sa nature mais conformément à nos préférences et à nos besoins. Il y a un donné originaire dans les fantaisies les plus extravagantes de l'imagination et ce qui change lorsqu'on passe de la connaissance à la fantaisie ce n'est pas la réalité, mais notre attitude à son égard.

C'est dire que l'élément théorétique de l'activité rationnelle varie en fonction de notre soumission au réel. Si le contenu de la raison se limitait à l'acceptation du donné, à la constatation de

ce qui est, accompagnée du minimum d'interprétation, aux lois scientifiques en un mot, elle serait toute connaissance. Mais nous savons qu'elle est autre chose que cela et qu'elle déborde ce contenu de toutes parts; elle se laisse malaisément réduire à la pure et simple connaissance; la discipline du fait lui est pesante; elle aime mieux user négligemment du donné pour confirmer sa vérité que de se réformer et de se construire elle-même conformément aux indications qui lui viennent du réel. C'est que d'abord la raison veut vivre, c'est-à-dire se différencier et s'organiser selon ses propres lois; mais elle ne peut le faire qu'en abandonnant fréquemment le plan de la connaissance qui est celui de la discipline et de la contrainte, pour passer à celui de la création. En comparant l'étendue de ces deux domaines et l'intérêt que la raison leur porte, on se convainc rapidement qu'elle connaît peu de choses et qu'elle n'aime guère connaître. Ses convictions les plus chères ne sont pas les mieux fondées et si on la vidait subitement de tout ce qu'elle n'a pas le droit de croire, de tout ce qu'elle croit par amour d'elle-même et non par amour du réel, elle souffrirait d'un vide douloureux. Mais il faut, pour s'en convaincre, examiner l'activité rationnelle dans les principaux domaines auxquels elle s'applique. En caractérisant son mode propre de fonctionnement dans le sens commun, la connaissance scientifique et la connaissance philosophique, nous verrons quelles préoccupations athéorétiques la guident et comment la raison, de servante de la connaissance se fait servante de la vie intérieure et moyen de son perfectionnement.

Il importe d'abord de prendre une conscience nette de l'extrême effacement du raisonnement scientifique dans la vie psychologique telle qu'elle s'offre à l'observation. L'incontestable suprématie des connaissances scientifiquement démontrées se réduit à une concession théorique, mais rien ne lui correspond en fait dans la structure intérieure des consciences individuelles. La reconnaissance de la valeur unique et inconditionnelle de la science n'empêche aucunement celui qui y souscrit de professer avec une ténacité remarquable une foule de convictions douteuses ou même manifestement fausses. Le régime psychologique normal est celui de l'affirmation de l'incertain et le savant qui parvient au prix d'efforts exceptionnels à soumettre son esprit au réel sur quelques problèmes

particuliers dans son laboratoire, s'empresse d'adopter la mentalité commune en en sortant. On s'est parfois étonné de voir des chercheurs illustres accepter le système de la cloison étanche. Ils maintiennent côte à côte des certitudes scientifiques et une foi religieuse qui coexistent sans se pénétrer. Mais ce régime n'est pas l'exception, c'est la règle. Seul, le parti pris de ne pas appliquer les critères scientifiques à l'ensemble de nos affirmations, nous permet de conserver des convictions morales, politiques ou sociales et de ne pas échouer dans un agnosticisme bien fondé. C'est donc étudier la raison dans son fonctionnement naturel que de l'examiner telle qu'elle apparaît dans la connaissance vulgaire et dans le sens commun. La manière dont elle traite le réel lorsqu'on lui laisse libre jeu et l'absence de scrupules avec laquelle elle se le soumet n'est pas sans éclairer certains procédés qu'elle conserve, alors même qu'une discipline scientifique ou philosophique rigoureuse viennent s'imposer à elle pour régulariser ses opérations et les contrôler.

Considérons d'abord le cas relativement simple d'une raison à qui l'on demande d'accepter ou de rejeter un jugement. On ne peut pas se la représenter sous les apparences d'un juge non prévenu, parfaitement équitable et qui examinerait une cause avec un esprit libre de tous préjugés. Cette raison concrète est, au contraire, prévenue par définition, car elle est elle-même un système de jugements et toute la question qui se pose est de savoir si le jugement proposé est compossible ou non avec les jugements qui la constituent. Et l'on peut dire que la cohérenee de sa propre systématisation est cela même qui fondera en pareil cas sa prévention. Généralisons le problème; au lieu d'un jugement particulier, que l'on considère un raisonnement, une théorie, une doctrine, elles ne s'offriront jamais à une raison quelconque sans la trouver occupée par d'autres raisonnements, d'autres théories, d'autres doctrines. Et le système que cette raison constitue ne se comportera pas d'une manière passive à l'égard de ces nouveaux arrivants. Si une raison concrète est un organisme, elle doit, comme tout organisme, tendre à persévérer dans son être et à se développer conformément aux lois de la structure qui lui est propre. Pour cela une double opération est nécessaire dont la répétition perpétuelle est la condition de son maintien dans

l'être et de son développement. La première est l'assimilation. Un système d'idées tend toujours à se rattacher tout système d'idées qui le renforce. Cette proposition est vraie des croyances les moins fondées et les plus grossières comme des conceptions scientifiques et philosophiques les plus hautes. Si dans l'un et l'autre cas les exigences qu'apporte l'esprit en matière de démonstration sont différentes, la tendance fondamentale et caractéristique du phénomène reste la même. Toujours un système d'idées se comporte comme un être vivant cherchant sa nourriture partout où il la trouve, modifiant, interprétant, et au besoin déformant tout ce qu'il rencontre pour se le rendre assimilable. Et la deuxième opération qui le caractérise présente un caractère biologique non moins évident. Un système d'idées ne cherche pas seulement à s'assimiler tout ce qui le confirme, il réagit encore d'une manière défensive contre tout ce qui menace son existence. Lorsque, malgré tous les efforts qu'il tente, il ne réussit pas à se rendre assimilable une proposition nouvelle, il se défend contre elle en la niant. C'est qu'en effet si véritablement cette proposition n'est pas compossible avec le système de jugements qui le constitue, elle pose pour lui une question de vie ou de mort. Ou bien cette proposition doit être niée et disparaître, ou bien il faut que ce soit lui-même qui se modifie pour l'accueillir, et dans certains cas particulièrement graves cette modification peut être assez importante pour équivaloir à sa propre suppression. En niant les propositions qui lui semblent inacceptables, une raison véritablement vivante ne se contente d'ailleurs pas d'une réaction brutale et comme automatique. Sa négation se justifie et le plus sûr moyen qu'elle ait de se défendre elle-même c'est d'exhiber son propre contenu, d'en manifester la richesse, la cohérence interne, la liaison nécessaire. En faisant apparaître la matière dont elle est faite et la loi qui la régit, elle manifeste l'incompatibilité qui existe entre elle et l'élément nouveau que l'on veut y introduire. Une raison ne peut nier complètement une proposition qu'en se manifestant ce qu'elle est, et inversement la manifestation totale du contenu et de l'ordonnance d'une raison équivaut à la démonstration de la fausseté de ce qu'elle nie.

Cette structure organique de l'esprit est un fait dont, pour des raisons diverses, la psychologie contemporaine n'a pas suffisam-

ment souligné l'importance et dont cependant l'expérience quotidienne nous apporte d'incessantes confirmations. Rien n'est plus fréquent que l'impression immédiate de vérité et de fausseté que nous font éprouver certaines propositions. Avant toute analyse et dès l'abord, elles rendent un son qui nous est ennemi ou favorable : certaines résonnances s'éveillent en nous qui font que nous les sentons vraies ou fausses avant de pouvoir dire pourquoi elles le sont. C'est que précisément le système de jugements qui constitue notre raison réagit dès l'abord d'une manière positive ou négative. Cette acceptation spontanée ou ce rejet de certaines idées, c'est notre organisme mental qui assimile ou qui se défend.

On arriverait aux mêmes conclusions si, au lieu de considérer un système particulier de jugements, on envisageait la totalité d'une raison donnée au point de vue de son activité non scientifique. Il n'y a d'ailleurs pas de constatation plus commune que celle-là et elle constitue l'étoffe même de nos rapports sociaux avec les autres esprits. En prenant contact avec un inconnu, nous ne nous attendons jamais à rencontrer un système modeste de certitudes démonstratives, mais un faisceau de croyances plus ou moins bien liées et plus ou moins complexes qui définiront pour nous l'homme même. Les questions que nous lui posons sur ce qu'il pense sont pour nous autant de questions sur ce qu'il est et le postulat fondamental qui dirige notre enquête est que l'individu en face de qui nous nous trouvons est doué d'une certaine cohérence interne et manifeste un certain degré d'organisation. Comme le naturaliste reconstitue le squelette entier au moyen de quelques ossements caractéristiques, nous reconstituons le plus rapidement possible une raison entière au moyen de quelques affirmations ou négations caractéristiques. Si notre interlocuteur pense ceci en philosophie, il pense cela en religion, telle autre chose en matière politique, telle autre encore en matière sociale. Quelques interrogations rapides suffisent généralement pour contrôler ces inductions, pour les rectifier et compléter au besoin; peu à peu elles débordent le système des affirmations rationnelles pour englober les goûts esthétiques, les préférences affectives, remonter aux habitudes volontaires et aux tendances profondes, s'étendre en un mot à l'homme tout entier. Mais dès l'origine de

l'enquête, l'homme donné est supposé doué d'une structure interne suffisante pour permettre de le comprendre et de l'interpréter; plus la cohésion de cette structure s'affirme, plus nous estimons qu'il est « quelqu'un »; plus elle tend à s'évanouir et à se disloquer sous l'analyse, plus l'individu considéré nous apparaît pauvre, médiocre, inexistant.

Qu'un fait aussi important soit constamment passé sous silence peut s'expliquer par son extrême familiarité même, mais cela s'explique aussi par la confusion constante en psychologie des jugements d'existence et des jugements de valeur. En étudiant le jugement, le raisonnement et la croyance, la psychologie traditionnelle considère toujours comme le type même du jugement et du raisonnement leur forme la plus parfaite qui est leur forme logique. Alors même qu'on fait intervenir dans l'étude de la croyance des éléments alogiques, comme l'habitude ou les états affectifs, c'est encore par opposition aux formes logiques du raisonnement et par conséquent en fonction du logique qu'on l'étudie. Il suffirait cependant de constater avec quelle obstination les esprits se défendent contre le logique pour se convaincre qu'un principe d'un autre ordre régit leur structure et leur fonctionnement. Il existe parfois des hommes doués d'une vie intérieure assez intense pour entreprendre la réforme des esprits conformément aux exigences de la raison logique. On sait quel accueil la société leur réserve. Les conversations auxquelles ils prennent part leur semblent incohérentes, ce qu'elles sont en effet le plus souvent; les assertions qu'ils entendent formuler, mal fondées : chacun de leurs interlocuteurs leur paraît outrager la même vérité par excès ou par défaut; aussi les entend-on reprendre, corriger, critiquer, soutenir tour à tour les thèses contraires pour redresser les erreurs opposées, insister sur le peu de choses que l'on peut connaître avec certitude et sur la nécessité de reviser perpétuellement ses jugements. Ils donnent très vite l'impression d'anormaux, selon lesquels on ne peut rien savoir ni rien affirmer, de sceptiques dangereux dont il importe de se protéger lorsqu'on veut sauvegarder son équilibre intellectuel. C'est qu'en effet ils mettent en question les conditions fondamentales d'existence de la raison considérée comme un organisme doué d'une structure donnée. Le plus célèbre de ces hommes, et comme le patron de

tous les autres, fut Socrate. On sait quel sort la société lui réserva, symbole des sentiments qu'elle nourrit à l'égard de tous ses semblables.

En réalité, ce que recherche la raison moyenne du type commun ce n'est nullement un petit nombre de certitudes obtenues avec le maximum d'effort, mais au contraire un grand nombre de certitudes obtenues avec le minimum d'effort. Toute raison tend à être : c'est le but qu'elle poursuit avant tous les autres. La manière la plus économique pour elle d'y parvenir c'est d'adopter un système de principes très généraux et très simples, tenus pour vrais, s'appuyant les uns les autres, et de laisser ensuite ce système vivre et fonctionner en toute liberté. On peut s'en remettre à lui du soin de chercher et de trouver la nourriture qui lui convient : tout ce qu'il connaît et constate tourne automatiquement à sa propre justification. Telle est la condition normale de la raison commune; on ne voit pas que depuis Socrate les hommes aient manifesté le moindre désir d'en changer. Aujourd'hui comme autrefois, chacun de nous s'établit confortablement en soi-même, abonde dans son propre sens, se complaît à ces discussions qui se réduisent à la poursuite interminable de deux soliloques parallèles et dans ces luttes pacifiques, se décerne toujours la palme de la victoire. Si, par hasard, les arguments de l'adversaire nous atteignent et nous troublent, nous nous blâmons intérieurement d'avoir exposé nos chères certitudes à une aussi déplaisante aventure et nous promettons de ne plus recommencer. Et, si nous nous trouvons en présence d'un adversaire qui, au lieu de nier nos conclusions nie nos prémisses les plus générales, nous faisons un effort violent pour conjurer le péril qui nous menace. D'abord, nous ne comprenons pas; il est inadmissible, inconcevable, que cette évidence première, fondamentale, soit réellement contestée; et s'il faut bien ensuite se rendre à l'évidence, c'est une sorte de vertige mental que nous éprouvons, les assises mêmes de notre personnalité sont ébranlées, on nous demande de renoncer à nous-mêmes. Cette émotion s'accompagne souvent d'une sorte de lassitude et de découragement momentanés, car elle constitue l'expérience directe de la contingence de notre personnalité. Que l'on puisse être réellement quelqu'un d'aussi radicalement autre que ce que nous sommes, voilà ce qui nous

consterne, ce qui nous déconcerte et nous ôte pour un temps jusqu'au goût d'être quelqu'un. Mais l'équilibre se rétablit promptement, la cristallisation se refait sous sa forme primitive, la vie intérieure reprend son cours, l'être persévère dans son être conformément au principe d'assimilation organique bien plutôt qu'au principe de non-contradiction.

Ce n'est donc pas la constatation du réel et sa représentation désintéressée qui caractérise d'abord l'activité de la raison. La connaissance scientifique n'est qu'un cas particulier et un mode soumis à des lois très spéciales de son activité générale. Le centre de gravité de la raison ne se trouve pas dans les choses, mais en elle-même; elle tend avant tout à créer un organisme viable au moyen de croyances systématisées et pourvu que cet organisme soit compatible avec le réel, c'est-à-dire capable de l'interpréter sans trop de difficultés, ses exigences en matière de connaissance sont satisfaites.

Ce que reçoit la raison commune est donc peu de chose, ce qu'elle donne est énorme; elle est fort peu théorétique et éminemment poétique, et c'est aussi pourquoi nous la voyons s'enrichir si volontiers des synthèses toutes faites que le social met à sa disposition. Son premier effort tend à se constituer dans l'être le plus complètement possible et avec le minimum de travail possible. Le plus souvent ce premier effort est aussi le dernier; mais il arrive parfois que la raison tend vers une vie intérieure plus cohérente et vers une organisation plus scrupuleuse; elle s'élève alors à la science en attendant qu'un dernier effort la conduise à philosopher.

Quelle est, dans la science, la part de connaissance proprement dite, et quelle est la part de création? La réponse commune est que la science est totalement connaissance et théorétique par essence. Mais une autre doctrine voudrait que la science fut toute poétique, que la vérité résultât d'une création de l'esprit et, à la rigueur, d'une vérification. La réalité psychologique est peut-être plus complexe que ne le supposent l'une et l'autre de ces deux attitudes. La connaissance scientifique comprend les mêmes éléments que la connaissance vulgaire, mais elle en diffère par le renversement de leurs proportions; elle est à la fois connaissance et création, connaissance d'intention première et création d'une

représentation du réel toujours plus exacte et plus approchée. C'est donc l'élément théorétique que l'on doit considérer ici comme l'élément caractéristique de l'activité rationnelle, encore que l'élément poétique n'en sort pas complètement exclu.

Considérons en effet l'expression la plus parfaite de la connaissance scientifique, la courbe physique ; elle manifeste évidemment cette résolution bien arrêtée de soumettre l'esprit au fait en même temps que le fait à l'esprit. La courbe est le langage par excellence du physicien; or, dire que les lois peuvent être exprimées par des courbes, c'est dire que les lois de la nature sont théoriquement des fonctions mathématiques générales dont les faits seraient des valeurs particulières. Pour qu'il y ait connaissance proprement dite il faut que la courbe géométrique que nous construisons soit en même temps une courbe physique, c'est-à-dire qu'elle ait été engendrée par les faits. D'un mot elle doit condenser une infinité d'observations réelles ou possibles. L'ensemble des lois dont les courbes physiques sont l'expression type constituent le fonds de connaissances éternellement valables de la science. Démontrées une fois dans de certaines conditions d'expérience et pour de certaines limites, elles sont éternellement vraies dans les mêmes conditions d'expérience et pour les mêmes limites. Les corrections ultérieures qu'on peut leur faire subir portent toujours sur ce qu'elles pouvaient contenir de généralisation *a priori*, sur ce qu'elles ajoutaient, consciemment ou non, aux données de l'expérience proprement dites : en tant qu'elles expriment simplement des faits rattachés à leur rapport conceptuel, elles constituent des acquisitions définitives de la connaissance. L'acoustique de Pythagore et de Philolaos demeure aussi vraie que leur géométrie ou leur arithmétique; comme toute vérité fondée sur la méthode expérimentale, elle s'établit, de par les conditions mêmes de l'expérience, dans l'intemporel.

La science serait donc toute connaissance si elle ne comprenait que des lois, mais elle comprend aussi des théories, et c'est pourquoi, en même temps que connaissance, elle est création. La recherche scientifique comporte en effet des hypothèses de deux sortes bien différentes. Les unes ne sont qu'un moment de la démonstration expérimentale et consistent essentiellement dans l'anticipation d'un fait observable. Elles sont des lois virtuelles

dont l'acceptation ou le rejet dépend de l'apparition ou de la non-apparition du phénomène qu'elles prédisent. Les autres sont au contraire destinées à demeurer des hypothèses : ce sont toutes celles dont on a dit qu'elles étaient arbitraires ou conventionnelles et dont le pragmatisme s'est emparé pour faire de la science tout entière une simple création de l'esprit. C'est qu'en effet le rapport de la raison au réel est ici tout différent de ce qu'il était précédemment. Sans doute les grandes théories scientifiques sont elles aussi fondées sur l'expérience; elles prétendent même en être l'expression la plus condensée et ramasser dans le plus petit nombre possible de formules le plus grand nombre possible de phénomènes. Par là elles se fondent incontestablement comme connaissances, mais elles dominent le réel de si haut et l'interprètent si profondément en fonction des exigences de la pensée humaine qu'elles révèlent l'intervention non douteuse d'une fonction spirituelle d'un ordre tout particulier. Les hypothèses les plus générales de la science ne se soumettent pas, en effet, au contrôle décisif d'une expérience particulière; elles retardent, en tout cas, l'heure de ce contrôle aussi longtemps qu'il est en leur pouvoir. Plutôt que de s'effacer devant le fait rebelle elles l'interprètent, le discutent, lui font subir le traitement nécessaire pour l'assimiler. Entre un fait qui s'accorde mal avec le principe de conservation de l'énergie et ce principe lui-même, la raison n'hésite pas, elle choisit le principe et sacrifie le fait; non point en le niant sans doute mais en en donnant une explication qui fera violence s'il le faut à son apparence immédiate pour lui permettre de prendre place à son tour dans le cadre général de la science. C'est seulement sous la pression constante et toujours accrue de faits nouveaux mal assimilables que la science consent à reviser ses grandes théories. Mise en présence d'une théorie nouvelle la science hésite parfois longuement entre l'effort de réorganisation des connaissances qu'elle exige et l'économie de pensée qu'elle fait réaliser. Alors que la loi cède à la première injonction du fait et s'efface devant lui, l'hypothèse s'attribue des droits propres vis-à-vis du réel, elle dure pour elle-même, se défend et n'abandonne la lutte qu'à la dernière extrémité. C'est, proprement, une définition qui prétend s'imposer au donné et nie le donné lorsqu'il s'en écarte par excès ou par défaut. A ce signe on a reconnu l'activité

biologique de l'esprit. Et c'est bien elle, en effet, qui vient d'intervenir dans la science pour fonder sur les connaissances vraies qu'elle apporte une organisation rationnelle, conforme aux exigences de la vie intérieure en matière de raison.

Examinons les grands principes directeurs qui président à l'invention des hypothèses scientifiques les plus générales ; ils nous apparaîtront tous comme des exigences de l'esprit beaucoup plus que comme des exigences du réel. Le principe d'universel déterminisme, le principe de continuité dans le temps et dans l'espace ainsi que le principe de sérialité qui en dérive, les idées de finalité et d'adaptation, d'analogie, d'unité et de simplicité de la nature sont toutes des conditions et non des produits de l'expérience. On pourrait admettre intégralement la vérité de toutes les lois scientifiques sans affirmer ces vastes généralisations qui excèdent la portée de nos moyens de vérification les plus étendus. Il suffirait qu'ils fussent vrais en gros et juste autant que le requiert la possibilité de lois régulières et constantes pour que la connaissance scientifique demeurât assurée. Si nous en affirmons la valeur absolue et les posons comme législatrices des phénomènes c'est pour satisfaire à des exigences qui ne sont pas celles du réel mais celles de notre raison. Ces principes avec les grandes hypothèses scientifiques qui en dérivent, expriment les conditions requises pour que l'organisation intégrale de nos connaissances en un système bien lié soit possible. Le critérium de la commodité, ou de l'économie de pensée, n'est pas une loi de la nature, c'est une loi de l'esprit. Il définit les conditions les plus favorables dans lesquelles peut se réaliser l'équilibre rationnel, c'est-à-dire la systématisation la plus rigoureuse obtenue avec le minimum d'efforts entre le plus grand nombre possible de connaissances. C'est aussi pourquoi les systèmes scientifiques une fois constitués vivent, assimilent, se défendent exactement comme les systèmes de la connaissance vulgaire. On oublie trop, en présence du triomphe actuel de certaines théories, les résistances acharnées qu'elles ont rencontrées à l'origine et l'on ne prévoit pas assez les résistances qu'elles opposeront lorsqu'il leur faudra céder la place à d'autres. C'est qu'une théorie scientifique n'est pas une vérité abstraite et impersonnelle, c'est la matière même dont est faite la raison qui l'adopte, et c'en est aussi la structure intime, l'ordre propre, l'organisation. Une théorie

scientifique qui se défend c'est une raison qui lutte pour la vie en s'efforçant d'assimiler ce qu'on lui oppose ou de le supprimer. Si dans les controverses de cet ordre des intérêts purement spéculatifs étaient en jeu, on ne comprendrait pas que de grands esprits aient pu être divisés comme ils l'ont été sur les problèmes de la propagation de la lumière ou de l'origine des espèces. Ce qui se défend alors ce n'est plus la science mais le savant, c'est-à-dire tout ce que sa raison a ajouté à la connaissance pure pour se constituer elle-même en un organisme aussi parfait que possible. Et c'est aussi par là, par ce qu'il y a d'athéorétique dans la science, que la raison est source de vie intérieure au même titre que l'art, la morale ou la religion.

Il en va de même en ce qui concerne la connaissance spéculative la plus abstraite qui soit, la philosophie. Ici encore c'est par suite d'une confusion entre des fonctions spirituelles différentes que l'on a voulu confondre la philosophie avec l'art et en faire une pure création de la pensée. Pour que la philosophie fût un art, purement et simplement, il faudrait qu'elle le fût dès l'origine et que son premier acte fût d'amener à l'être des natures régies par leurs propres lois. Or c'est le contraire qui est vrai. Comme le sens commun et comme la science, la philosophie n'est pas antérieure à la nature, elle la postule et la présuppose. Sa justification possible ne consistera jamais à affirmer la valeur en soi de ses produits mais à manifester leur accord plus ou moins profond avec la réalité qu'ils expriment. Une philosophie tire sans doute sa valeur de la richesse et de la cohérence de son organisation, mais elle ne serait qu'un poème abstrait si elle ne pouvait manifester à toute réquisition les assises de faits sur lesquels elle repose et qu'elle interprète. L'intuition n'a par elle-même aucune valeur; prise à l'état brut elle est le phénomène psychologique le plus banal qui se puisse observer. Pour qu'elle devienne véritablement intéressante il faut qu'elle se révèle apte à entrer en composition avec d'autres intuitions et surtout capable d'interpréter les faits. C'est le contact avec le réel qui l'éprouve viable ou qui la dissout au contraire comme une vaine imagination. Ou bien la philosophie n'est rien ou bien elle nous apporte un point de vue supérieur sur la réalité et accepte par conséquent la réalité même comme juge. Aujourd'hui encore c'est de la totalité du réel connu et de cela seul que

les doctrines de Platon, d'Aristote ou de Plotin sont justiciables; le degré de leur validité actuelle dépend toujours de ce qu'elles peuvent avoir conservé de vertu explicative et non des critiques purement dialectiques dont elles pourraient être l'objet.

La philosophie est donc d'intention première une connaissance au même titre que la science, mais plus encore que la science, parce qu'elle s'élève à des généralisations plus abstraites, elle utilise l'œuvre de la connaissance pour la plus grande perfection de l'être intérieur. Une philosophie en effet est toujours une représentation systématique de l'univers qui se donne pour une interprétation exacte de la réalité et cherche à s'imposer à notre assentiment. Quelles sont les conditions requises pour qu'une telle représentation se constitue? Il faut se placer à l'intérieur même de la pensée du philosophe si l'on veut apercevoir quelles elles sont et comment leur action se combine pour engendrer un système. Notons d'abord qu'une philosophie ne se crée pas *ex nihilo* mais qu'elle part toujours d'une conception de l'univers et le plus souvent de plusieurs conceptions qui s'emboîtent les unes dans les autres et se combinent selon des proportions diverses. Le philosophe reçoit d'abord du milieu dans lequel il vit la conception de l'univers qui est celle du sens commun; il lui surajoute ou lui substitue en partie celle de la science de son temps et complète ces deux systèmes de connaissances par les systèmes philosophiques déjà constitués à l'influence desquelles son esprit se trouve soumis. C'est un fait qu'il y a toujours une conception de l'univers donnée et que celui qui prétend s'en donner une commence d'abord par la recevoir. Ces systèmes de connaissances, quel que soit leur degré de perfection, s'imposent immédiatement aux raisons individuelles en raison de leur caractère social; il les informent en leur infusant un contenu et leur confèrent une structure qui leur permettra de vivre pour elles-mêmes et de se développer. Il y a là comme une première mise de fonds de la société au bénéfice des individus; elle les engendre à un certain degré d'être en les adaptant à leur milieu physique et spirituel. Pour beaucoup l'acceptation et la conservation de cette discipline une fois reçue sera le tout de la vie; pour certains l'effort que requiert l'exploration et l'assimilation des richesses qu'elle nous offre ne cessera jamais; pour quelques raisons extraordinairement vigoureuses enfin il n'y aura de paix intérieure et d'équilibre que

dans une réforme complète de ces systèmes de connaissances selon les exigences du réel et de leurs propres besoins.

Tout système de connaissances inclut en effet des causes profondes qui en exigent le remaniement. D'abord il souffre de ses insuffisances internes. La cohérence organique parfaite vers laquelle tendent les systèmes philosophiques est une limite idéale que ne rejoint jamais la réalité. Et ce n'est pas toujours à l'occasion de questions accessoires ou de détails du système que la raison n'éprouve pas toute la satisfaction nécessaire. Le rapport des idées au monde sensible dans le platonisme, l'union de l'âme et du corps dans le cartésianisme, la relation des modes finis à la substance infinie dans le spinozisme sont autant de problèmes essentiels dont les réponses laissent la raison incomplètement satisfaite. Pas de système qui ne connaisse des difficultés de ce genre et qui, par là même, n'invite à en entreprendre la critique, à en désirer l'amélioration. Mais tout système souffre aussi d'insuffisances externes qui ne sont pas moins graves que les précédentes. Destiné à embrasser la totalité du réel, il échoue inévitablement dans cette entreprise. Tout se passe bien plutôt comme si chaque philosophe était destiné à exprimer avec un bonheur particulier certains aspects essentiels de la réalité de préférence aux autres. Non point sans doute qu'il nie ces autres aspects ou les méconnaisse, mais il ne les aperçoit qu'à travers les précédents et du point de vue qu'ils lui imposent. Certaines philosophies sont profondément influencées par une discipline spirituelle qui joue le rôle de discipline directrice, telle que la science, alors que d'autres accuseront l'influence prépondérante de l'art, de la morale, de la sociologie ou de la religion. Par le fait même que toute philosophie est toujours un point de vue sur les choses, elle invite l'esprit à la recherche des autres points de vue qui pourront la compléter. Enfin, non seulement une philosophie n'embrasse jamais la totalité du réel, mais le réel même qu'elle embrasse est en voie de perpétuel devenir. Et c'est là peut-être la cause la plus importante de la continuelle réorganisation des systèmes. L'univers à interpréter n'est pas le même pour deux philosophes différents; les réalités matérielles et morales qu'un Platon s'efforce de connaître ne sont pas les mêmes que celles qui s'offrent à un Augustin, un Descartes ou un Comte; la réalité ne

leur présente pas le même visage. Au Moyen-Age c'est la réalité religieuse qui manifeste la valeur la plus haute et c'est par rapport à elle que l'on pense et ordonne le reste. Au XIXe siècle, c'est la connaissance scientifique qui définit le réel et fournit le type de la valeur spirituelle la plus désirable. Mais chacune de ces disciplines elles-mêmes évolue et change d'aspect selon le cours du temps. La religion catholique pensée par Augustin n'est pas, grâce d'ailleurs à son influence, identique à celle de saint Thomas; la science pensée par Descartes n'est pas celle de Newton ou de Darwin; l'art dont la pensée de Platon ou d'Aristote pouvaient s'inspirer est un autre art que l'art contemporain. Il semble donc que la matière même de la connaissance soit en voie de perpétuelle transformation, poussant au premier plan des éléments jusque-là inconnus ou négligés qui exigent à leur tour qu'on leur réserve une place ou qu'au lieu de les expliquer en fonction des autres on explique les autres en fonction de ce qu'ils sont. C'est donc une loi fatale qui nécessite la perpétuelle reconstruction des systèmes; il leur faut se réformer sans cesse pour se mouler sur le réel toujours changeant qu'ils doivent représenter.

Ce décalage fatal entre les choses et les doctrines c'est dans la pensée humaine qu'il se fait nécessairement sentir et c'est toujours une raison concrète qui le perçoit. Si nous supposons une organisation rationnelle à la fois avide de systématisation et sensible aux exigences du réel, elle éprouvera l'impression très vive d'une rupture de l'équilibre intérieur où même d'une instabilité permanente extrêmement douloureuse. Il y a en elle la représentation du monde dominante à l'époque ou elle se constitue, mais elle a place également pour les exigences nouvelles qui commencent à se faire sentir. Cette inadéquation entre la pensée philosophique communément reçue et le réel qu'elle prétend exprimer, ce n'est pas simplement l'insuffisance d'une doctrine abstraite à rendre compte des choses, c'est aussi et d'abord le manque d'adaptation d'une raison concrète à son milieu et l'impossibilité qu'elle éprouve de continuer à vivre sans s'y adapter. Pour saint Thomas d'Aquin c'est une nécessité vitale et, disons le mot, biologique, d'organiser en un tout cohérent la doctrine de la foi catholique et l'aristotélisme. La réussite de cet effort est la condition même de son existence en tant qu'être rationnel et s'il écrit ses Commentaires ou

les deux Sommes c'est pour se créer comme être connaissant; sa doctrine c'est sa raison même et l'équilibre de l'une n'est que l'équilibre de l'autre. On pourrait en dire autant de n'importe quel grand philosophe. Descartes reconstruisant l'édifice entier de la connaissance sur le type mathématique; Kant assurant à la science de Newton et à la morale piétiste leurs fondements spécifiques; Comte réorganisant la société anarchique de son temps, tous sont assurément des esprits avides de connaître, mais pour qui la connaissance est avant tout le moyen d'une vie intérieure plus parfaite et plus haute. Leur soif de vérité n'est que leur soif d'être; c'est elle qui les pousse irrésistiblement à dépasser les modestes connaissances particulières, les certitudes fragmentaires et les lois humbles mais sûres dont dispose la science. L'égotisme fondamental de tout ce qui vit les pénètre à une profondeur telle qu'ils ne le distinguent plus de l'amour de la connaissance elle-même. C'est pourquoi leur valeur cesse assez rapidement de se subordonner à celle du réel pour se poser en valeur absolue et législatrice de la réalité. Une fois constitués, les systèmes philosophiques vivent pour eux-mêmes, assimilant les faits avec une incroyable aisance, et faisant servir les objections qui leur sont adressées à leur propre justification. Tous les phénomènes de l'univers présents, passés et à venir sont virtuellement considérés comme autant de cas particuliers de la vérité générale qu'ils posent. C'est qu'en effet ils doivent opter entre la connaissance désintéressée du réel et leur propre existence. De même qu'un animal ne pourrait changer d'espèce sans cesser d'être, les raisons vivantes puissamment organisées sont condamnées à vivre selon la forme qu'elles se sont une fois donnée. Une fois de plus la fonction théorétique primitive est ensevelie sous la fonction poétique de l'esprit.

Cette double fonction de l'activité rationnelle est aussi l'origine du progrès intérieur et c'est à cause d'elle que l'édifice des connaissances se réorganise perpétuellement. On répète communément que si la science progresse et se transforme sans cesse elle doit ce mouvement à son caractère fragmentaire même. Nous savons beaucoup si l'on considère ce que l'on savait autrefois, mais peu si l'on considère ce qui reste à savoir. L'intrusion perpétuelle de faits nouveaux serait ce qui contraint la science à se réformer pour leur

faire place; elle changerait pour adapter les certitudes nouvelles aux certitudes anciennes. Il y a sans doute quelque chose de vrai dans cette conception, mais ce n'est là qu'une vérité superficielle. Si la raison s'en tenait à chaque instant de son développement aux connaissances proprement dites dont elle dispose, les connaissances ultérieures viendraient s'ajouter aux précédentes sans les modifier. La médiocrité même de la systématisation rationnelle et son caractère relativement amorphe seraient la meilleure garantie de sa stabilité. Mais la raison dépasse toujours de beaucoup ses connaissances proprement dites. Elle se fonde sur elles parce qu'elles sont la condition nécessaire de son existence, mais elles n'en sont pas la condition suffisante. Tout se passe comme si sa fin propre n'était pas de coïncider avec les choses mais de s'assurer l'existence la plus riche et la plus ordonnée qui soit compatible avec les choses. C'est pourquoi les grandes systématisations scientifiques et philosophiques se transformeront perpétuellement, car elles ne sont que les enveloppes extérieures de raisons organisées qui trouvent dans leur perfection intérieure leur raison d'être véritable et leur propre fin.

Par là nous obtenons un critère assuré de la compétence et des limites de la critique rationnelle en matière de vie intérieure. La connaissance vraie enveloppe la totalité des faits constatés et des lois énoncées; dans le domaine ainsi défini elle est souveraine absolue. Tout ce qu'elle y affirme est connaissance; tout ce qu'on affirme en dehors de lui est ignorance ou erreur. Mais, inversement, c'est une confusion fatale à l'intégrité de l'esprit que de réduire la vie intérieure à la connaissance. La fonction théorétique peut poser les conditions auxquelles l'organisme psychique doit satisfaire, mais elle ne saurait en dessiner le plan ni en déterminer à l'avance le contenu. Des conditions qu'elle pose plus d'un organisme saura s'accommoder, mais il ne s'en accommodera qu'à la condition de les dépasser et de les ordonner conformément à ses propres lois. Si donc l'activité rationnelle elle-même s'achève en fonction poétique après avoir débuté en fonction théorétique, l'opposition que l'on établit parfois entre la raison et la vie intérieure disparaît. La lutte entre la science et les autres disciplines spirituelles n'exprime pas les exigences d'une connaissance vraie mais le désordre d'une vie intérieure divisée contre elle-même et

condamnée à périr. Puisque les éléments qui s'opposent et se nient sont de même nature, leur conciliation demeure possible. La faute inexpiable est de poser comme des connaissances les postulats de la vie spirituelle ou d'enfermer la vie spirituelle entre les limites des connaissances. En concédant à l'organisme psychique le droit à l'être le plus plein et le plus parfait auquel il puisse parvenir, nous rendons perpétuellement possible l'apparition de vies intérieures plus cohérentes et plus compréhensives, nous accordons notre consentement à l'homme tout entier.

XI. — Du fondement de la vie intérieure.

Telle nous apparaît la personnalité humaine et telle la vie intérieure qui l'anime. Elle ne va pas sans la raison, mais elle est plus vaste que la raison, car la raison n'est pas le tout de l'homme. L'esprit humain est d'abord un organisme rationnel et il se donne la science non seulement pour comprendre et modifier l'univers, mais aussi pour s'engendrer soi-même comme être pensant. L'homme est sa science. S'il n'a pas paru nécessaire d'assigner à notre connaissance de la nature ce fondement, c'est qu'elle en a un autre et qui lui suffit. Ce n'est pas parce qu'il nous est moins cher que les autres que ce bien spirituel n'a pas à être défendu, c'est parce qu'il se défend de soi-même et que son existence n'est pas en péril. Mais l'homme n'est pas que sa science, il est encore et au même titre son goût et sa morale, il est aussi sa religion. Chacun de ces organismes, dans la mesure où il existe, est en voie perpétuelle d'enrichissement et d'organisation; une même vie les traverse tous et les relie. Il peut arriver selon les cas que l'un quelconque d'entre eux impose à l'ensemble sa forme, mais en aucun cas il ne saurait supprimer les autres sans qu'il en résulte pour la vie intérieure une pure et simple diminution, un moins-être qu'il faut subir sans compensation équitable ni consolation.

La vie intérieure coïncide donc avec le développement d'une personnalité qui n'existait pas encore et à ce titre elle est manifestement création. Étant création elle est liberté. Mais il est de l'essence de toute liberté de ne se révéler à soi-même qu'en se

déterminant et se fixant. Comme le génie ne prend claire conscience de soi que dans les œuvres qui le limitent, la vie intérieure a besoin de choisir entre les virtualités dont elle est riche pour se déterminer et, en se déterminant, se réaliser. Elle n'est donc que secondairement une volonté d'affranchissement, car de quoi peut s'affranchir ce qui n'est pas encore? Elle est d'abord un vouloir être, c'est-à-dire une liberté qui tend vers une forme comme vers son plus parfait accomplissement.

Pour l'atteindre, un effort incessamment renouvelé s'impose. D'abord afin de nous soumettre aux grandes disciplines qui façonnent les hommes et les rendent à eux-mêmes plus hommes qu'ils n'étaient. Nous sommes environnés par elles d'un univers moral dont l'exploration complète n'est pas moins impossible que celle de l'univers physique dans lequel nous vivons. Jamais nous ne nous abandonnerons trop complètement à elles ni avec trop de confiance. Pas un effort de sympathie ne demeure sans récompense et c'est toujours un leurre que de prétendre se sauver soi-même en s'isolant et se fermant. Le salut n'est que dans l'acceptation des servitudes nécessaires qui sont l'origine de tout être et le point d'aboutissement de toute liberté.

Cette résignation de l'âme à ses propres limites n'a rien qui soit douloureux pour le sage; elle n'implique de renoncement qu'à des illusions. Ceux qui parlèrent des morts que l'homme porte enterrés dans son cœur furent éloquents, mais ne furent pas sages. On n'est jamais deux êtres à la fois, et lorsqu'on se croit plusieurs êtres possibles, c'est que l'on n'est encore véritablement aucun d'eux. Nous ne perdons rien à sacrifier ces chimères et tous ces morts sont légers à porter; en vérité nous ne les fûmes point, ils n'ont jamais vécu et ces ombres vaines ne méritent point qu'on les pleure. Mais l'être que nous sommes, s'il est le seul que nous puissions vraiment être, n'en a que plus de droits à notre respect. Pris entre le néant du devenir pur et la mort de l'immobilité, il cherche à réaliser un constant équilibre entre la plus riche diversité possible et la plus parfaite unité. C'est pourquoi nul sacrifice évitable n'est nécessaire et tout le compossible spirituel doit être intégralement maintenu. Poser ces mutilations comme bonnes en soi et s'en réjouir lorsqu'elles sont devenues nécessaires, c'est le délire du fanatique avide de se

supprimer pour le plus grand honneur de quelque divinité. S'il n'est plus de religion possible pour les âmes d'aujourd'hui — et l'humanité a connu des époques où les meilleurs n'avaient pas droit à une religion — il faut en prendre le deuil et travailler en silence à l'avènement d'une religion plus haute. Et il faut bénir Dieu pour toutes les âmes où la religion vit encore, car son extinction subite équivaudrait à la chute spirituelle de l'univers, la plus effroyable qui se puisse concevoir.

Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Cette parole a été dite des vies intérieures. Si chacune d'elles est un élan qui s'épanouit et se fixe en organisme, c'est parce qu'alors elle devient efficace et que la détermination est la condition nécessaire de l'action. La fausse interprétation de la liberté qui la situe dans l'indifférence initiale s'évanouit lorsqu'on la vérifie au contact d'une expérience complète. Le réel total n'est ni l'élan originaire qui n'est plusieurs qu'en puissance, ni l'acte terminal qui est unité déterminée, il est dans cette énergie initiale qui se réalise soi-même en se déterminant. Le génie de l'artiste a besoin de l'œuvre comme l'œuvre a besoin du génie; la pensée du philosophe a besoin du système comme le système a besoin de sa pensée; dans la genèse du réel, aucun des deux éléments ne doit être envisagé sans l'autre. De même dans la genèse de l'être intérieur. Il n'est ni l'élan originel qui l'entraîne, ni la forme dans laquelle il se fixe, mais la fixation de cet élan dans cette forme. La réalisation progressive d'une Psyché qui n'était pas encore est la justification dernière de toute vie intérieure et son ultime fondement.

Étienne Gilson.

Introduction à la morale

Les quelques pages que nous éditons ici sont le dernier écrit d'Émile Durkheim. Elles furent rédigées, entre Mars et Septembre 1917, pendant la période où les médecins lui permirent de travailler.

L'écriture en est plus fine que jamais, et tremblée. Bien que ce soit déjà une copie il y a, par places, des chutes de fins de mots. L'expression trahit quelquefois la maladie; mais le développement est complet et il n'y a que quelques paragraphes, — au milieu du § II — que Durkheim était en train de récrire.

Si fragmentaire, si inachevée qu'elle soit, nous pensons que cette publication indiquera dans quel sens et dans quel style Durkheim eût écrit sa Morale. *Ces pages en sont le début. Il l'avait en effet commencée — dans un dernier acte d'énergie et d'esprit de devoir — alors qu'il savait ne pouvoir l'achever.*

Nous pourrons probablement la publier sous la forme du Cours de Physique des Mœurs *où il la professa pour l'avant dernière fois — avec son Cours de* Morale Domestique. *Ces Cours sont en effet rédigés complètement.*

Seulement autre chose est le livre, autre chose est le texte de leçons orales.

*C'est pourquoi il sera sans doute utile de lire ces deux premiers paragraphes de l'*Introduction à la Morale *qui devait former le premier volume de la* Morale.

D'autre part, Durkheim y donne le plan de ce premier volume. On pourra donc un jour comparer ce qu'eût été cette Introduction avec ce qui y correspond dans le Cours de Physique des Mœurs.

Un mot encore pour mieux montrer ce qui aurait dû suivre dans ce premier volume de ce grand ouvrage.

Le Manuscrit était sur la table de Durkheim, classé dans un dossier avec un certain nombre de résumés de Leçons dont, évidemment, il avait l'intention de se servir. Quelques-unes seulement sont étrangères

au sujet. Mais la plupart datent d'un Cours de Morale professé à la Sorbonne avant la guerre. Il allait y puiser, dans un ordre déjà établi, éprouvé, les idées des chapitres suivants.

Nous en donnons les titres, suggestifs par eux-mêmes.

Objet du cours. Conception traditionnelle de la Morale (*correspond aux pages publiées ici*).

Critique de la Morale traditionnelle.

Critique de la Conception qui fait de la Morale quelque chose de tout subjectif.

Critique de la théorie de Tarde.

La Question et la solution kantienne.

Critique de la Morale kantienne.

Toutes ces leçons se rapportent à l'Introduction de ce premier volume.

Le Livre I était sans doute destiné à être alimenté des leçons dont les titres sont :

Jugement de valeur et Idéal (L'idéalisme sociologique).

La Conscience morale individuelle et la Morale objective (Morale et conscience morale).

Point de vue objectif et subjectif (Sentiment de la Justice. Idée de Justice).

Rapport de la Morale publique et de la Morale individuelle (L'autonomie et la solution kantienne).

Type collectif et Type moyen.

Unité des deux éléments (L'idéal et le devoir).

Comment pouvons-nous nous attacher a la société?

En plus, certains résumés de Leçons proviennent de toutes autres parties du Cours. Durkheim avait probablement l'intention d'en extraire quelques faits et quelques idées pour nourrir cette Introduction. Ce sont :

Leçon d'ouverture du Cours de Morale domestique.

Le Divorce.

Les trois zones de Parenté.

Elles sont empruntées au Cours de Morale Domestique. *Quatre autres ont été retirées du Cours de* Morale : *ce sont :*

Deux leçons sur La Propriété. La théorie kantienne.

Deux leçons sur Le Contrat consensuel et les sanctions.

Marcel Mauss.

I

Le mot de morale est pris couramment en deux sens différents. On entend par là un ensemble de jugements que les hommes, individuellement ou collectivement, portent sur leurs propres actes comme sur ceux de leurs semblables, en vue de leur attribuer une valeur très spéciale, qu'ils estiment incomparable aux autres valeurs humaines. C'est la valeur morale. Une habileté technique, si grande qu'elle soit, n'a jamais tenu lieu d'une vertu ; il n'a jamais paru qu'un acte d'improbité pût être compensé par une heureuse invention, un tableau de génie ou une découverte scientifique. En quoi consiste cette valeur, qu'est-ce qui la caractérise, c'est ce que nous ne pouvons dire au début de la recherche ; nous essaierons de répondre à la question au cours de ce livre. Mais, dès à présent, cette incomparabilité des valeurs morales suffit à établir que les jugements moraux occupent une place à part dans l'ensemble des jugements humains, et c'est tout ce qui nous importe.

Ces jugements sont inscrits dans les consciences adultes normales; nous les trouvons tout faits en nous, sans que nous ayons conscience, le plus souvent, de les avoir élaborés d'une manière réfléchie, ni surtout méthodique et scientifique. En face de l'acte moral ou immoral, l'homme réagit spontanément et même inconsciemment. Il lui semble que cette réaction sort des profondeurs de sa nature; nous louons ou nous blâmons par une sorte d'instinct et sans qu'il nous soit possible de faire autrement. C'est pourquoi nous nous représentons si souvent la conscience morale comme une sorte de voix qui se fait entendre en nous sans que nous sachions le plus souvent quelle est cette voix et d'où lui vient son autorité.

Mais on entend aussi par morale toute spéculation méthodique et systématique sur les choses de la morale. Ce qu'est cette spéculation, quel en est l'objet, quelle en est la méthode, c'est ce que les penseurs sont loin d'avoir déterminé avec précision.

Cette spéculation a bien, en partie, le même objet que les jugements que la conscience morale rend spontanément. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'apprécier des manières d'agir, de

louer ou de blâmer, de distribuer des valeurs morales positives ou négatives ; de marquer des formes de conduite que l'homme doit suivre, d'autres dont il doit se détourner. Mais, sur deux points essentiels, la méthode d'appréciation n'est pas la même.

1° Les jugements énoncés par les penseurs reposent sur des principes : ils sont coordonnés et systématisés. Le moraliste sait ou croit savoir pourquoi il loue ou il blâme : il s'interdit d'obéir à un instinct aveugle; il donne ses raisons. D'une manière générale, ces raisons sont déduites d'une certaine façon de concevoir l'homme. On le représente comme une raison ou une sensibilité, comme un être individuel ou, au contraire, comme essentiellement sociable, comme visant des fins générales et impersonnelles ou comme poursuivant des buts tout particuliers, etc. Et c'est sur cette conception qu'on s'appuie pour lui recommander tel précepte d'action de préférence à tel autre.

Ces raisons, quelles qu'elles soient, sont élaborées par le moraliste avec toute la méthode dont il est capable. Par là, toutes ces spéculations ont ou s'efforcent d'avoir un caractère scientifique, par lequel elles s'opposent aux jugements spontanés de la conscience commune.

2° Les règles de la morale usuelle s'appliquent aux actes humains, les jugent, les approuvent ou les blâment. Les doctrines des moralistes s'appliquent aux règles morales elles-mêmes, les jugent, les acceptent ou les rejettent suivant qu'elles sont ou non conformes aux principes dont on part. Le moraliste ne se regarde aucunement comme engagé à suivre l'opinion commune; il s'accorde, au contraire, le droit de la critiquer, de la redresser, de la réformer s'il y a lieu; il ne la fait sienne, en tout cas, qu'après une enquête méthodique. Il ne se laisse arrêter par aucune des prescriptions que suivent les hommes, si sacrées qu'elles passent pour être. Il pourra déclarer criminelles des pratiques qui sont unanimement respectées, ou obligatoires des manières d'agir qui n'ont aucunement ce caractère. Kant n'était pas d'accord avec tous ses contemporains; les théoriciens du socialisme jugent sévèrement les idées qui sont à la base des conceptions courantes du droit de propriété.

Toute morale, quelle qu'elle soit, a son idéal : la morale que suivent les hommes à chaque moment de leur histoire a donc le

sien qui s'incarne dans les institutions, dans les traditions, dans les préceptes qui règlent usuellement la conduite. Mais, par dessus cet idéal, il y en a toujours d'autres qui sont en voie de formation. Car l'idéal moral n'est pas immuable; il vit, évolue, se transforme sans cesse, en dépit du respect dont il est entouré. Celui de demain ne sera pas celui d'aujourd'hui. Des idées, des aspirations nouvelles jaillissent qui entraînent des modifications, et même des révolutions profondes dans la morale existante. Le rôle du moraliste est de préparer ces transformations nécessaires. Comme il ne se laisse pas arrêter par la morale instituée, comme il revendique le droit d'en faire table rase, si ses principes le lui commandent, il peut faire œuvre originale, travailler dans le nouveau. Les courants de toute sorte qui sillonnent la société, et entre lesquels se partagent les esprits, c'est par lui qu'ils prennent conscience d'eux-mêmes et parviennent à s'exprimer d'une manière réfléchie. Ce sont même ces courants qui suscitent les doctrines morales, c'est pour les satisfaire qu'elles prennent naissance. Seuls, les temps qui sont moralement divisés sont inventifs en matière de morale. Quand la morale traditionnelle n'est pas contestée, quand on ne sent pas le besoin de la renouveler, la réflexion morale languit.

La spéculation morale, qui nous paraissait d'abord avoir un caractère scientifique, vise donc en même temps des fins pratiques. Elle est œuvre de pensée et de réflexion; mais elle est aussi un élément de la vie. C'est pourquoi on dit d'elle qu'elle est à la fois art et science. Elle tend à orienter l'action tant des individus que des sociétés. Mais elle prétend appuyer sur des faits, sur des données plus ou moins positives l'orientation qu'elle recommande. Cette forme mixte de la spéculation n'est, d'ailleurs, pas spéciale à la morale. La pédagogie, la politique, ont encore le même caractère, comme la médecine et l'alchimie l'avaient autrefois. Cette ambiguïté n'est sans doute pas conforme aux exigences de la droite logique. La méthode de la science n'est pas celle de l'art : il y a même entre l'une et l'autre une opposition radicale. La science a pour domaine le passé et le présent qu'elle s'attache à exprimer aussi fidèlement que possible; l'art est tourné vers l'avenir qu'il cherche à anticiper et à construire par avance. Mais toutes les fois que la pensée s'applique à un nouvel ordre de faits, c'est pour répondre à certaines nécessités vitales, plus ou moins urgentes;

or, quand elle se met ainsi au service de l'action, elle en emprunte les méthodes, qu'elle compose avec les siennes propres. De là ces combinaisons dont la morale, telle qu'elle est couramment entendue, nous offre encore un exemple.

II

Que la spéculation morale puisse difficilement se dépouiller de tout caractère pratique, c'est ce qui ne saurait être contesté. Les règles de la morale sont, avant tout, destinées à faire agir. La spéculation sur les règles de la morale ne saurait donc se désintéresser de l'action. Il n'y a pas de science digne de ce nom qui ne se termine en art : autrement, elle ne serait que jeu, distraction intellectuelle, érudition pure et simple. A plus forte raison en est-il ainsi d'une spéculation qui a l'action même pour objet et pour matière. S'amuser à réfléchir sur la pratique pour le plaisir d'y réfléchir apparaît un peu comme contre nature. Un moraliste qui se bornerait à étudier la morale en théoricien, sans chercher à anticiper la forme idéale qu'elle est appelée à réaliser ne remplirait donc qu'une partie de sa tâche.

Mais comment ce problème pratique peut-il et doit-il être traité?

Voici comment, jusqu'à présent, ont procédé les moralistes, à quelque école qu'ils appartiennent. Ils posent en principe que le système complet des règles morales est contenu dans une notion cardinale dont il n'est que le développement. Cette notion, ils s'efforcent de l'atteindre, et, une fois qu'ils croient l'avoir découverte, il ne leur reste plus qu'à en déduire les préceptes particuliers qu'elle implique, pour avoir la morale idéale et parfaite. Peu importe que cette morale concorde avec celle que les hommes pratiquent effectivement, ou la contredise : il lui appartient de régenter les mœurs, de leur faire la loi, elle n'a pas à les suivre. Elle n'a pas à se préoccuper de l'éthique telle qu'elle est, mais uniquement de l'éthique telle qu'elle doit être.

Mais cette notion fondamentale, comment l'obtenir? On sait comment, suivant une école qui a joué un rôle considérable dans l'histoire de la pensée, mais qui ne compte plus aujourd'hui qu'un petit nombre de représentants, l'idée morale ferait partie de notre

constitution native. Nous la trouverions toute faite en nous; elle serait gravée au fond de notre conscience. Pour la découvrir, il suffirait de regarder au dedans de nous-mêmes, de nous scruter avec soin et de nous analyser. — Mais à supposer que la notion du moral ait cette origine, nous ne pouvons la reconnaître au milieu des autres idées qui peuplent notre esprit que si nous avons déjà une représentation de ce qui est moral et de ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire si nous avons déjà la notion qu'il s'agit de découvrir. Le problème est déplacé; il n'est pas résolu.

Le plus généralement, c'est à la psychologie que le moraliste demande cette notion initiale. On admet comme une évidence que la morale étant la règle suprême de la conduite doit se trouver naturellement comprise dans l'idée qu'on se fait de la nature humaine et en doit être déduite. Si l'on sait ce qu'est l'homme, on sait *ipso facto* comment il doit se comporter dans les principales circonstances de la vie, et n'est-ce pas là ce qui constitue la morale? Celle-ci apparaît donc comme la simple application des lois que la psychologie croit avoir établies.

Mais, tout d'abord, cette conception de la morale comme psychologie appliquée méconnaît un des caractères distinctifs de la morale. La physique ou la chimie appliquée, l'hygiène ou la thérapeutique déduisent des propositions établies par les sciences correspondantes des instruments d'action qu'elles mettent à la disposition des hommes pour leur permettre de réaliser leurs desseins, d'atteindre aux fins qu'ils poursuivent. L'ingénieur, par exemple, tire de la mécanique les moyens de construire des ponts, le médecin tire des lois de la biologie normale ou pathologique les moyens de réaliser la santé, etc. Mais aucune de ces techniques ne légifère sur les fins elles-mêmes. Elles prennent ces fins comme posées, supposent que les hommes leur attachent du prix, et s'occupent uniquement des procédés les plus commodes et les plus efficaces de les atteindre. Il en va autrement de la morale. La morale consiste, avant tout, à poser des fins; elle dicte à l'homme des buts qu'il est tenu de poursuivre et, par là, elle se distingue des sciences appliquées proprement dites.

Première rédaction[1].

D'autre part, comment les fins morales pourraient-elles être déduites de la psychologie? L'homme que la psychologie étudie est l'homme de tous les temps et de tous les pays, toujours et partout identique à lui-même. Les lois psychologiques sont invariables, tout comme les lois du monde physique. L'idéal moral, au contraire, varie avec les lieux et les époques. Celui de Rome n'était pas celui de la Grèce, celui du Moyen-Age n'était pas le nôtre. Et cette diversité n'est pas due à une sorte d'aberration foncière qui empêcherait l'homme d'apercevoir sa véritable destinée; elle est fondée dans la nature des choses. La morale d'un peuple exprime son tempérament, sa mentalité, les conditions dans lesquelles il vit; c'est un produit de son histoire. Elle est un élément intégrant de chaque civilisation; or, si toutes les civilisations ont un fond commun, cependant, elles ne se ressemblent que par les caractères les plus généraux. Chacune a son individualité, et, par conséquent, ne dépend que pour partie des facultés humaines en général. Il en est de même de la morale.

Mais l'objection décisive que soulève cette méthode est la suivante. A supposer que la morale exprime réellement la nature de l'homme, elle ne peut, en tout cas, correspondre qu'à un aspect déterminé et très particulier de cette nature : c'est l'aspect moral. Le développement de nos facultés spéculatives, esthétiques, des aptitudes techniques de toute sorte, de la force physique, etc., a, certes, un intérêt humain de premier ordre, mais la morale n'y est pas intéressée. La morale n'a pas à prescrire comment il faut cultiver l'intelligence, assouplir le corps, affiner le goût, rendre

1. [Ici est la seule difficulté que présente le manuscrit de Durkheim.
Tous les paragraphes qui suivent sont repris presqu'exactement dans le même ordre au début de l'autre partie du manuscrit que nous nommons 2e rédaction.
Mais le manuscrit est continu jusqu'à la p. 88 et s'arrête comme on verra plus bas; puis reprend et redevient continu à partir de la 2e rédaction.
Nous avons voulu mettre sous les yeux du lecteur les deux textes.
Mais il est évident que c'est la 2e rédaction qui allait devenir définitive. Cependant l'indication : « Citation de Fouillée » (p. 90, allusion à p. 87), — pour qui connait le soin avec lequel Durkheim établissait ses manuscrits — prouve qu'il avait l'intention de procéder aux coupures et aux recollages que son changement de plan rendait nécessaires.
Il sera facile de lire ce chapitre en sautant simplement tous les paragraphes intitulés Première Rédaction et en reprenant à « On dira » (p. 88 M. M.).]

l'homme habile; elle n'a même pas à régir toutes les formes de l'action, toutes les facultés pratiques; mais celles-là seulement qui sont morales. On a dit parfois de la morale qu'elle est la règle de la conduite; mais l'expression est trop générale, la morale ne gouverne que certaines modalités de la conduite, à savoir celles qui ont des fins morales. Et quelles sont celles qui ont ce caractère? Si important que soit l'élément moral dans l'homme, ce n'en est pas le tout. Mais alors, qu'est-ce qui distingue cet élément des autres? A quoi se reconnaît-il? Par quelles propriétés se singularise-t-il? Par quels signes se manifeste-t-il? La psychologie ignore ces questions qu'il appartient à la morale elle-même de résoudre.

On raisonne généralement en ces matières comme si la question se résolvait d'elle-même, comme si tout le monde en concevait la solution de la même manière. Est-ce que tous les honnêtes gens ne s'entendent pas sur la nature du bien et du mal et, par conséquent, sur les caractères distinctifs du moral? « Est-il besoin, dit M. Fouillée, de longues études d'histoire, de jurisprudence comparée, de religion comparée » pour arriver à savoir « pourquoi nous ne devons pas tuer, voler, violer, etc. »; d'où vient « l'affection fraternelle, le respect des enfants... la fidélité à accomplir une promesse »? Ce sont là des vérités évidentes qui se révèlent immédiatement à l'intuition de la conscience. Sans doute, on sait bien que les philosophes divergent sur la façon dont le moral doit être formulé et traduit en concepts : de là viennent les débats qui durent depuis que la pensée philosophique s'est appliquée aux choses morales. Et cependant malgré ces divergences, on estime que la morale tient tout entière dans une vue très simple, repose sur une notion élémentaire qui ne suppose aucune recherche laborieuse, méthodique, scientifique, qui ne saurait être l'occasion de véritables découvertes. Ne dit-on pas couramment que la morale est la chose de tout le monde, qu'elle est donnée à toutes les consciences, qu'elle n'est pas à découvrir?

Mais de quel droit attribue-t-on à la vie morale cette situation privilégiée dans l'ensemble du réel? Pour la science, il n'y a pas de réalité qui soit immédiatement évidente par elle-même. Il n'en est pas qu'il ne faille d'abord traiter comme une inconnue dont la nature intime ne se révèle que progressivement. On commence par noter les signes les plus extérieurs par lesquels elle se mani-

feste; puis à ces signes, on en substitue d'autres qu'on dit[1]... leur nature, et ce n'est pas la psychologie qui peut à elle seule répondre à toutes ces questions.

Deuxième rédaction[2].

On dira que le but de ces pratiques est de réaliser la nature de l'homme et que, sous ce rapport, elles ne sont que des corollaires pratiques et des applications de la psychologie. Mais d'abord la manière dont elles s'imposent impérativement, leur caractère obligatoire qui, comme nous le verrons, leur est inhérent et essentiel, serait inexplicable si elles avaient vraiment cette origine. Si elles ne faisaient qu'exprimer la nature humaine, si elles n'en étaient que le développement, elles ne lui seraient pas imposées : si elles lui sont surajoutées, c'est qu'elles traduisent autre chose que l'homme, c'est qu'elles traduisent un autre ordre de réalités, c'est qu'elles sont plus qu'humaines en quelque sens. C'est qu'elles sont en rapports avec un autre monde, et qui réclame une autre science.

Mais de plus, quand on dit de la morale qu'elle exprime l'homme, les fins de l'homme, on entend que l'homme a une nature définie et immuable qui est toujours et partout semblable à elle-même : c'est cet être permanent, qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays, qu'étudie la psychologie. Or, en fait, l'être vivant qu'est l'homme

1 [Ici il y a une lacune et la phrase non achevée s'arrête au bas de la page. Mais une autre page non terminée se retrouve rangée avec le reste du manuscrit et continue évidemment cette phrase. Il suffit de supprimer les trois derniers mots « qu'on dit » et les trois premiers de la correction « peu à peu ». On lira donc : « en substituer d'autres à mesure qu'on avance », etc.] Voici le texte :

... Peu à peu à mesure qu'on avance dans la recherche. C'est seulement quand on a dépassé le cercle des apparences sensibles, qu'il devient possible d'atteindre les caractères plus profonds de la chose, ceux qui tiennent à son essence, dans la mesure où on peut [employer] scientifiquement cette expression. Le savant qui commence à étudier la lumière ou l'électricité en sait uniquement ce que ses sens en aperçoivent. Il n'y voit qu'une chose à étudier, dont il ignore tout et c'est seulement quand il en pousse l'analyse plus loin et plus profondément qu'il arrive à s'en faire une conception différente. Pourquoi en serait-il autrement de la réalité morale?

[Ce paragraphe se retrouve plus loin sous la forme qu'il a prise dans la deuxième rédaction. M. M.]

2. [Cette deuxième rédaction débute par une lacune qui ne peut être très longue, et devait se raccorder à peu près à l'endroit où nous avons marqué que Durkheim avait recommencé sa rédaction (p. 86). M. M.]

ne saurait se laisser enfermer dans aucune formule définie et arrêtée. La vie, toute vie est riche d'un nombre infini de germes de toute sorte, dont quelques-uns sont présentement actualisés, qui répondent spécialement aux exigences, aux sollicitations présentes du milieu, mais dont beaucoup sommeillent, provisoirement inutilisés, possibles, qui s'éveilleront demain peut-être à l'existence quand des circonstances nouvelles seront données. Toute vie est changement et est réfractaire aux états statiques Un être vivant n'est pas fait pour une fin unique; il peut se prêter à des fins très différentes et s'adapter à des situations multiples. Il est toujours prématuré de dire de lui qu'il est fait pour un unique genre d'existence, et de lui fixer par avance une manière d'être arrêtée dont il ne saurait changer. Cette fixité est la négation de la vie. On ne saurait dire une fois pour toutes de lui : voici ce qu'il est et il ne saurait devenir autre.

A plus forte raison en est-il ainsi de la nature humaine : l'histoire n'est pas seulement le cadre naturel de la vie humaine, l'homme est un produit de l'histoire. Si on le sort de l'histoire, si on essaie de le concevoir en dehors du temps, fixé, immobile, on le dénature. Cet homme immobile n'est plus l'homme. Ce ne sont pas seulement des aspects secondaires, des caractères accessoires de sa nature qu'il met en relief au cours du temps; ce sont des qualités profondes et essentielles, des manières de faire et des pensées fondamentales. Le primitif ne se représente pas le temps, l'espace, la force, la cause, etc., de la même manière que l'homme d'aujourd'hui. Les notions qui sont à la base de sa mentalité ont changé aux divers moments de l'histoire. Le sentiment de la personnalité, qui est à la racine de notre vie morale actuelle, apparaît tardivement; les Romains ne l'avaient encore que sous une forme voilée et enveloppée. La manière dont l'homme se situe dans le monde, la façon dont il conçoit ses rapports avec les autres êtres et avec ses semblables varie suivant des conditions de temps et de lieu. Or, l'idéal moral dépend toujours étroitement de la conception que les hommes se font d'eux-mêmes et de leur place dans l'univers. On ne saurait donc le déduire des lois abstraites de la psychologie qui, elles, sont invariables. N'est-ce pas, au reste, une vérité reconnue par l'histoire que la morale est un des éléments essentiels de la civilisation, et ne sait-on pas que la civilisa-

tion est une chose essentiellement changeante qui, si elle tient à la constitution générique de l'homme dans ses attributs les plus généraux, présente cependant les formes, les modalités les plus diverses, et par conséquent doit dépendre de quelque cause elle-même essentiellement variable et qui, par suite, ne saurait directement et uniquement se relier aux facultés humaines en général[1].

Enfin, à supposer que la morale exprime la nature de l'homme, elle ne saurait correspondre qu'à un aspect très déterminé de cette nature : c'est la nature morale. Le développement des facultés spéculatives, esthétiques, des aptitudes techniques de toute sorte, de la force physique, etc., a, certes, un intérêt humain de premier ordre, mais n'intéresse pas la morale. La morale n'a pas à prescrire comment il faut cultiver l'intelligence, assouplir le corps, affiner le goût, rendre l'homme habile; elle n'a même pas à régir toutes les forces de l'action, toutes les facultés pratiques, mais seulement celles qui sont morales. Mais quelles sont celles qui ont ce caractère? C'est ce qu'il faudrait savoir. Si important que soit l'élément moral dans l'homme, ce n'en est pas le tout. Mais alors, qu'est-ce qui distingue cet élément des autres? A quoi se reconnaît-il? Par quelles propriétés se singularise-t-il? Par quels signes se manifeste-t-il? Tant qu'on n'a pas répondu à ces questions, il n'est pas possible de déduire la morale de la nature humaine, cet idéal y fût-il réellement contenu tout entier. Car on ne sait pas en quoi consiste la nature morale de l'homme, ce qui fait de lui un être moral.

On raisonne très généralement en ces matières comme si la question se résolvait d'elle-même et n'en était pas une; comme si la solution allait de soi; comme si tout le monde la concevait de la même manière. Est-ce que tous les honnêtes gens ne s'entendent pas sur la nature du bien et du mal, et, par conséquent, sur les caractères distinctifs du moral? (Citation de Fouillée). Sans doute, on sait bien que les philosophes divergent sur la façon dont le moral doit être formulé, traduit en concept, caractérisé : de là des débats qui durent depuis que la pensée philosophique s'est appliquée aux choses morales. Et cependant, malgré ces divergences qui sont pourtant démonstratives, qui témoignent bien

1. [En marge, Durkheim écrit ces mots] : Il y a un homme en général. Mais ce n'est pas tout l'homme. L'homme est toujours semblable, identique à soi et toujours différent.

qu'il y a là une réalité qui n'est pas manifeste par elle-même, tous les penseurs sont d'accord pour croire que la morale consiste tout entière dans une vue très simple, qu'elle repose sur une notion élémentaire, évidente par elle-même qui, en tout état de cause, ne saurait être la conclusion de recherches méthodiques et laborieuses, proprement scientifiques; on n'y voit qu'une évidence. Les hommes peuvent ne pas apercevoir de la même manière en quoi elle consiste ; mais si elle pose des problèmes, elle n'est pas, par elle-même, le résultat ou l'occasion de problèmes. Le tout est de bien mettre la main sur cette évidence; de ne pas la confondre avec une autre; de l'énoncer comme il convient. Mais qu'elle ne puisse qu'être posée, c'est ce que tout le monde reconnaît.

A la vérité, qu'est-ce qu'une évidence sur la nature de laquelle on n'est pas d'accord? sur l'expression de laquelle les hommes sont en conflit? D'une manière générale, de quel droit pose-t-on qu'une évidence, que la réalité morale se révèle d'elle-même à l'observateur? Pour le savant, il n'y a pas de réalité qui soit évidente par elle-même; il n'en est pas qui, au début de la recherche, ne soit et ne doive être traitée comme une x, comme entièrement ignorée. Pour l'atteindre, on se sert d'abord des signes extérieurs par lesquels elle se manifeste le plus ostensiblement. Puis, à ces signes extérieurs et sensibles, on en substitue d'autres, à mesure qu'on avance dans la recherche. Mais c'est seulement quand on a dépassé le cercle des apparences sensibles, qu'il est possible d'atteindre les caractères profonds de la chose, ceux qui tiennent à son essence, dans la mesure où l'on peut employer ce mot dans la langue scientifique. Les savants qui commencent à étudier la lumière ou l'électricité n'en savent que ce que leurs sens aperçoivent, ils y voient une chose à étudier; c'est seulement quand ils poussent plus loin l'analyse, plus loin et plus profondément, qu'ils parviennent à s'en faire une conception différente. Pourquoi en serait-il autrement de la réalité morale? On nous dit qu'elle tient à la nature de l'homme. Mais la nature de l'homme est chose complexe. Qu'exprime-t-elle de l'homme? L'individu ou l'être collectif. Et si c'est l'un ou l'autre, quel aspect en traduit-elle? Si nous voulons nous placer dans l'attitude d'esprit que commande la méthode scientifique, nous devons nous dire que, à ce point de l'étude, nous n'en savons rien et n'en pouvons rien savoir. Nous ignorons totalement qu'est-ce qui fait de

l'homme un être moral, quelles sont les causes qui ont suscité les états d'esprit divers, idées et sentiments, qui constituent la moralité. Pourquoi l'homme présente-t-il cet ensemble, cette attitude si particulière de l'esprit et de la volonté, que ne connaît pas l'animal, ou que l'animal ne connaît en tout cas que sous une forme indirecte et de pure analogie? A quoi ces états, ces attitudes correspondent-ils dans la réalité? Qu'y a-t-il dans le milieu où vit l'être humain qui les détermine et en rende compte?

Sans doute, dans la pratique, les hommes prennent et doivent prendre les vérités morales comme accordées, comme des truismes sur lesquels on ne discute pas. Elles sont si fortement enracinées dans toutes les consciences saines, qu'elles sont mises au-dessus du doute. Elles servent de base à l'action, mais elles sont ou passent pour être au-dessus de la réflexion. Pour qu'elles puissent orienter efficacement la conduite, il faut qu'elles soient acceptées comme des axiomes, comme des évidences. Quand, dans l'histoire, il arrive que les idées, les principes sur lesquels repose une morale ne jouissent plus d'un crédit suffisant pour s'imposer d'autorité, quand on commence à s'interroger sur leur légitimité, quand on leur demande leurs titres, c'est que cette morale est ébranlée, c'est qu'elle doute d'elle-même; et elle ne peut douter d'elle-même sans perdre de son empire. Mais nous vivons d'évidences pratiques de ce genre, qui ne sont des évidences que de nom, qui répondent uniquement à certaines nécessités de l'action. Pour pouvoir nous mouvoir comme il convient au milieu des choses du monde sensible, nous nous en faisons certaines représentations : nous nous représentons le soleil comme un disque plat et de quelques centimètres, la lumière comme un corps ténu, impalpable, léger, qui traverse l'air à la manière d'une flèche, le vent comme un souffle, etc. Le savant s'affranchit de cette prétendue évidence. Il remplace ces fausses notions, pratiquement utiles, par de tout autres, qui sont élaborées d'après de tout autres méthodes. Tout nous autorise à penser qu'il en doit être de même des choses morales. La représentation que s'en fait le vulgaire ne saurait être conforme à la réalité. Elle peut répondre aux exigences de la pratique courante; mais elle ne traduit pas le fond des choses et, par conséquent, ne saurait instaurer des pratiques nouvelles.

En résumé, s'il est bien vrai que le but dernier de toute morale est d'édifier un idéal, une morale supérieure à celle qui, en fait, est pratiquée par les hommes, cette construction suppose au moins une notion qui ne saurait être postulée, que nous ne trouvons pas toute faite en nous, mais qui ne peut être que la conclusion de tout un ensemble de recherches, de toute une science : c'est la notion de ce qui est moral. En quoi cette science peut-elle consister?

La notion de la vie ne peut se dégager que de la science de la vie : elle en suit et en condense les progrès. La notion du moral, si on veut qu'elle ne soit pas simplement une donnée de sens commun, ne peut être construite que par la science des faits moraux. De quelque façon qu'on conçoive l'idéal moral, la morale est une réalité existante, donnée dans l'observation ; bien que, au point où nous en sommes, nous ignorions encore en quoi consistent les faits moraux, on peut considérer comme certain que ce mot de morale, qui se retrouve sous des formes diverses dans toutes les langues, connote des phénomènes qui se distinguent de tous les autres phénomènes humains par des caractères définis et homogènes[1].

A quel ordre de la réalité appartiennent-ils? c'est ce que nous ne pouvons dire présentement. Sont-ils des émanations de la conscience individuelle ou des produits de la mentalité collective, c'est ce que nous aurons à préciser dans la suite de ce travail. Mais tout nous autorise à présumer qu'ils sont, qu'ils constituent une catégorie de choses naturelles. Ils peuvent donc, et même on peut dire par avance qu'ils doivent être objet de science, de quelque manière que cette science doive être conçue. Il doit y avoir moyen de les analyser, de les classer, de les ranger en genres et en espèces, de déterminer leur place dans l'ensemble des autres phénomènes, les causes dont ils dépendent, etc. Et c'est de ces descriptions, de ces analyses, de ces classifications, de ces explications que peut être dégagée cette notion du moral que les doctrines des moralistes supposent, se donnent, mais ne justifient pas. En un mot, c'est l'étude de la vie morale qui seule peut nous révéler ces propriétés distinctives, cette essence du fait moral, de laquelle on croit pouvoir déduire ensuite tout le détail de l'idéal

1. [En marge, ces mots] : Ce sont des préceptes d'un certain genre dont tout le monde sent bien les propriétés singulières.

moral. A supposer même que l'idée morale soit tout entière en nous, comme on l'a tant de fois supposé ; qu'elle nous soit donnée avec notre constitution native, nous ne pouvons la découvrir qu'en partant de l'analyse des faits moraux. Car c'est dans ces faits et par eux que l'idée se réalise ; c'est par eux qu'on peut l'atteindre. Pour la distinguer de toutes les idées qui, à des titres divers, coexistent avec elle dans notre conscience, il faut partir de ces faits, de ces préceptes, de ces pratiques qui l'expriment, qui la traduisent plus ou moins adéquatement, et remonter ensuite de proche en proche jusqu'à la conception fondamentale d'où ils découlent. Si vraiment cette source intérieure de la vie morale existe réellement en nous, c'est, en tout état de cause, par cette voie seulement que nous pouvons arriver à la découvrir.

Ainsi l'art de la morale, la construction de l'idéal moral supposent toute une science, positive et inductive, qui embrasse tout le détail des faits moraux.

Cette science est même beaucoup plus étendue et plus complexe qu'on ne pourrait croire d'après la première esquisse qui vient d'en être tracée. Si l'on s'en tient à ce qui vient d'être dit, elle se bornerait à un seul problème : elle aurait pour unique tâche de déterminer les traits distinctifs de ce qui est moral; puis une fois muni de cette notion, l'art de la morale essaierait de construire le plan de la morale idéale. Mais, en réalité, jamais une science ne tient tout entière dans un seul problème : les questions qu'elle se pose sont toujours aussi multiples que les faits qu'elle étudie. Et, en effet, le problème qui se pose à propos de la morale dans son ensemble, se répète, sous des formes variées et dans des conditions diverses, à propos de chacune des sphères de la vie morale. Si le moraliste a besoin de savoir ce qu'est la morale d'une manière générale, il ne peut traiter de la morale domestique, par exemple, que s'il commence par déterminer les préceptes multiples qui constituent cette partie de la morale, quelles sont les causes qui les ont suscités, les fins auxquelles ils répondent, et c'est seulement ensuite qu'il est possible de rechercher comment ces préceptes doivent être modifiés, rectifiés, idéalisés. Pour pouvoir dire ce que la morale familiale est appelée à devenir, encore faut-il savoir comment la famille s'est constituée, comment elle a pris la forme qu'elle affecte actuellement, quelle est sa fonction

dans l'ensemble de la société, comment les divers devoirs domestiques sont en rapports avec cette fonction, etc. Et les mêmes recherches doivent être entreprises à propos de la morale professionnelle, de la morale civique, de la morale internationale, en un mot à propos de chacune des catégories de devoirs.

D'ailleurs, il est aisé de comprendre que la notion générique du moral ne peut être qu'un résumé, une synthèse de toutes ces notions particulières : la première ne vaut que ce que valent les autres. Pour se faire une idée de ce qu'il y a d'essentiel dans les faits moraux, il ne suffit pas d'en prendre un aperçu schématique et plus ou moins sommaire. Sans doute, au début de la recherche, il est possible, et même, comme nous le verrons, nécessaire de définir ces faits par leurs caractères extérieurs et apparents, de manière à déterminer et à circonscrire l'objet de l'étude. Mais si ces définitions initiales et provisoires sont indispensables pour bien marquer où sont situées et à quoi se reconnaissent les choses sur lesquelles doit porter la science, elles n'en disent pas la nature intime et profonde. Celle-ci ne se révèle qu'au fur et à mesure qu'on entre en contact avec la réalité, qu'on en [décrit] analyse les multiples aspects, qu'on avance dans l'étude des faits particuliers. Ce n'est pas avec des généralités sommaires que l'on peut spéculer sur l'idéal moral : c'est tout un monde qu'il faut explorer.

La méthode généralement suivie par les moralistes a donc besoin d'être gravement transformée.

D'ordinaire, ils partent d'une formule de la moralité établie, comme nous avons vu, à l'aide de procédés mal définis et qui ne fait, au fond, qu'exprimer les sentiments propres du moraliste. Puis, de cette formule, ils déduisent — ou croient déduire — les pratiques morales qu'ils se proposent de recommander aux hommes. Mais cette formule, quoi qu'elle vaille, ne peut être que la conclusion de toute une science qui porte sur le détail des règles morales; conclusion qui ne peut, d'ailleurs, être que provisoire, et qui est perpétuellement destinée à être revisée à mesure que progresse la science dont elle dérive. Or cette science est seulement en train de se faire : elle date d'hier. Seuls, jusqu'à présent, quelques sociologues y ont collaboré. Il n'est pourtant pas de tâche plus urgente, car les anticipations de l'art moral n'ont et ne peuvent avoir d'autre base que cette science des faits moraux acquis et réalisés.

A cette science, nous donnons, couramment, le nom de Science ou Physique des Mœurs[1]. Le mot de *mœurs* indiquant, dans notre pensée, la morale qui est effectivement observée par les hommes à chaque moment de l'histoire, celle qui a pour elle l'autorité de la tradition, par opposition à celle que le moraliste conçoit comme la morale de l'avenir. Mais l'expression n'est pas sans ambiguïté et, en fait, a donné lieu à des équivoques. Sans doute, la morale du temps se retrouve dans les mœurs, mais dégradée, mise à la portée de la médiocrité humaine. Ce qu'ils traduisent, c'est la façon dont l'homme moyen applique les règles de la morale, et il ne les applique jamais sans compromission ni réticence. Les mobiles auxquels il obéit sont mêlés : il en est de nobles et de purs, mais il en est aussi de vulgaires et de bas. Au contraire, la science dont nous esquissons le plan, se propose d'atteindre les préceptes moraux, dans leur pureté et leur impersonnalité. Elle a pour objet la morale elle-même, la morale idéale, planant au-dessus des actes humains, non les déformations qu'elle subit en s'incarnant dans les pratiques courantes qui ne peuvent la traduire qu'imparfaitement[2]. Comment elle y peut parvenir, c'est ce que nous aurons à nous demander. Mais si tel est son objet, le mieux est de lui donner un nom qui rappelle la matière dont elle traite : nous l'appellerons donc : Science de la morale ou Science des faits moraux, entendant par là qu'elle traite des phénomènes moraux, de la réalité morale, telle qu'elle se présente à l'observation, soit dans le présent, soit dans le passé, comme la physique ou la physiologie traitent des faits qu'elles étudient. Quant aux spéculations sur l'avenir, elles ne sont que science appliquée.

L'ouvrage dont nous donnons aujourd'hui le premier volume a pour but d'exposer, dans son ensemble, l'état dans lequel se trouve cette science, de décrire, par conséquent, et d'expliquer, dans la mesure où le permettent nos connaissances, les principaux faits de la vie morale, et de dégager de ces études théoriques les conclusions pratiques qu'elles impliquent.

Mais, avant d'aborder le détail des faits, plusieurs questions

1. L'expression que nous employions dans l'enseignement était Physique ou Science des Mœurs et du Droit. Explication des deux mots.
2. [En marge, ces mots] : Opposition entre mœurs et morale.

préjudicielles doivent être examinées. Ce sera l'objet de ce livre d'introduction.

Ces questions sont les suivantes :

1° Pour étudier les faits moraux, encore faut-il savoir où ils sont situés, c'est-à-dire à quel ordre de réalité ils ressortissent. Ce sont évidemment des phénomènes de conscience. Mais de conscience individuelle ou de conscience collective? Et s'ils relèvent de l'une et de l'autre, quelle est la part et quel est le rôle de chacune d'elles? (Liv. I).

2° Si, comme nous nous proposons de l'établir, ils sont essentiellement sociaux; si, surtout, c'est sous leur forme sociale qu'ils doivent avant tout attirer la recherche scientifique, à quels signe se reconnaissent-ils parmi les autres faits sociaux? (Liv. II).

3° Quelle est leur place dans l'ensemble de la vie collective? (Liv. III).

4° Enfin, quand on les aura situés, localisés, caractérisés, mis en rapports avec les phénomènes dont ils sont le plus immédiatement parents, il y aura lieu de rechercher comment, d'après quelle méthode il convient de les traiter scientifiquement, et comment, de ces études scientifiques et théoriques, des conclusions pratiques peuvent être déduites.

Émile Durkheim.

Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises

Mon projet est de publier en Chine les notes qu'on va lire : elles correspondent à des préoccupations qui s'y manifestent actuellement, de la manière la plus vive, dans le public cultivé [1]; d'autre part, elles posent des problèmes auxquels seul sans doute un Chinois d'esprit réfléchi pourrait répondre utilement. Ces réponses — et le travail de réflexion d'où elles sortiraient — pourraient avoir, sur l'avenir de la langue et de la pensée chinoises, une influence utile[2]; à coup sûr elles constitueraient, pour les linguistes et les philosophes d'Occident[3], un document de premier ordre. De plus

1. Les Chinois se rendent compte qu'une langue est un instrument puissant de civilisation, à condition de n'être pas une langue morte, accessible aux seuls lettrés et incapable d'exprimer exactement les idées nouvelles. Il s'est formé, autour de l'Université de Pékin, un groupement de jeunes écrivains décidés à abandonner la vieille langue littéraire : pour atteindre le public plus large sur lequel ils veulent agir, et aussi pour pouvoir exprimer les nouveautés qu'ils veulent répandre, ils écrivent en langue parlée vulgaire, en *pai houa*; cette audace a irrité les conservateurs, qui ont tout aussitôt demandé des sanctions au Recteur de l'Université, M. Tsai Yuan-p'ei; celui-ci, esprit novateur, s'y est refusé : ç'a été, au printemps dernier, l'occasion d'une agitation véritable. En fait, les écrivains de *pai houa* se bornent à enchâsser dans une espèce de ciment syntaxique emprunté à la langue vulgaire, des expressions prises au style littéraire. Pour que leur tentative aboutisse, il faudrait qu'ils se livrassent sur leur langue à un travail de réflexion méthodique par lequel ils verraient si elle peut, et comment elle peut, devenir moderne et vivante. Les habitudes du régime parlementaire y aideront, mais il faut que l'évolution de la langue soit contrôlée par des gens avertis : depuis la rénovation du Japon, l'échec de la tentative de romanisation de l'écriture et l'enrichissement du vocabulaire en mots nouveaux traduits en idéogrammes chinois, ont rendu l'emploi du japonais moins commode et moins clair.

2. Il faudra aux Chinois un gros effort de réflexion pour arriver à concevoir l'intérêt majeur qu'il y a pour eux à abandonner l'écriture idéographique, et un gros travail littéraire pour opérer la transformation de vocabulaire qui rendra possible une transcription phonétique.

3. Il nous semble que nous ne pensons qu'à l'aide du langage : les Chinois pensent, et il ne parait pas que leur langage permette les opérations de l'esprit sans lesquelles, pour nous, la pensée est impossible. Comment se font, dans un esprit chinois, ces opérations? S'en passe-t-il?

proposer aux lettrés chinois de nous aider à résoudre les problèmes que pose à notre esprit l'étude de leur civilisation, sur un point qui les intéresse de façon pratique et très vivement, est peut-être un moyen d'établir une collaboration sans laquelle le progrès dans la connaissance de l'Extrême-Orient ne se fera qu'au prix de beaucoup de travail perdu.

J'ai hésité à publier d'abord ces notes en français : la matière en est délicate ; il se peut que bien souvent j'aie vu faux, ou à côté, ou de façon trop absolue ou trop étroite. Pour les Chinois, puisqu'il importe d'éveiller leur curiosité et leur réflexion, une formule trop brutale, une affirmation aventurée, ou insuffisamment rigoureuse peuvent présenter moins d'inconvénients qu'elles ne porteront de fruits. Mais je ne voudrais pas qu'un Occidental se trompât sur ce que ce travail peut avoir de provisoire. Ce qui m'a décidé, c'est que le publier est le seul moyen d'y faire apporter les retouches et les rectifications dont il a besoin. Enfin, il faut bien commencer : cette réputation d'imperméabilité, qu'on a faite à la langue et à la pensée chinoises, est, pour les études sinologiques, le plus grand danger ; ces études ne se poursuivront méthodiquement que si elles cessent d'être l'apanage d'un corps trop étroit de spécialistes ; il convient qu'elles appellent sur elles le contrôle du plus grand nombre possible de gens avertis et renoncent enfin au prestige du mystère. Je me risque donc à pénétrer dans cette caverne sacrée où l'on a logé les idées chinoises — afin de montrer au moins qu'elle n'est pas hermétique, et quitte à n'y être guidé que par une lumière insuffisante.

Comment j'ai tâché de m'éclairer, c'est ce qu'il faut d'abord que l'on sache. Les remarques que je publie sont sorties d'un travail poursuivi sur des textes très anciens, savoir : un ensemble de chansons contenues dans une Anthologie disparate, qu'on nomme le *Che King*, à laquelle Confucius a mis la main, mais qui lui est de beaucoup antérieure [1]. L'étude que j'ai faite de ces chansons [2] m'a conduit à penser et, je crois, à fournir la preuve qu'elles étaient des chansons populaires, improvisées par les jeunes gens à l'occa-

1. Confucius 551-479 avant J.-C. Un témoignage de Sseu-ma Ts'ien, *Mémoires historiques*, trad. Chavannes, t. IV, p. 7 et suiv., montre qu'en 544 les chansons du *Che King* étaient déjà classées comme aujourd'hui.

2. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*.

sion de grandes fêtes saisonnières, et que, tardivement, par suite de changements dans les mœurs qui rendaient leur origine incompréhensible, elles furent considérées comme des œuvres savantes, des productions littéraires du même type que celles qui forment le fonds classique de la littérature chinoise. Si l'on m'accorde que ces conclusions sont justes, il en résulte quelques corollaires importants :

1° Ces chansons sont le produit d'une société (elles permettent de la décrire pour l'essentiel) qui était d'une structure très simple et fort analogue à celles que les ethnographes qualifient de « primitives[1] ». Il y a grand chance qu'elles nous apportent un témoignage de ce qu'était dans son enfance la langue chinoise.

2° La grande difficulté d'une étude systématique du chinois provient de la disparité de la langue parlée et de la langue écrite. Cette disparité, de nos jours, est assez forte pour qu'on puisse se demander si la langue écrite est bien une langue véritable, c'est-à-dire une figuration exacte de la pensée (avec cette seule différence avec nos langues que cette figuration est obtenue par une représentation graphique et non phonétique), ou si elle n'est qu'un système de notations mnémotechniques permettant de reconstituer l'expression verbale de l'idée[2]. Si la langue écrite n'était, par essence, qu'une technique permettant de reconstituer la pensée et n'essayant point de la traduire, il est clair que l'étude de ses règles ne donnerait pas plus d'indications directes sur le mécanisme de la pensée chinoise et de son expression commune, que ne pourrait en

1. Groupes territoriaux portant le même nom de famille, fédérés en communautés locales; exogamie des groupes territoriaux et endogamie de communauté; parenté de groupe; division technique du travail entre les sexes et opposition des sexes; vie sociale quasi nulle au cours de l'année et intense dans les périodes de fêtes; groupement autour d'un centre ancestral et sentiment d'autochtonie. Une seule trace certaine de totémisme (totem personnel).

2. Les Japonais ont adopté, au IIIe siècle de notre ère, les idéogrammes chinois pour écrire les mots japonais : or une phrase japonaise comporte des particules et des suffixes qui donnent leur valeur syntaxique aux mots employés; ces particules et ces suffixes, si l'on ne veut point risquer de graves confusions, ne peuvent s'écrire en idéogrammes. Un texte japonais écrit en caractères chinois n'est donc pas une transcription véritable de la pensée : il n'est qu'un procédé mnémotechnique pour retrouver cette pensée. Quand les Japonais veulent *réellement écrire leurs textes*, ils doivent ajouter, en marge de chaque colonne de caractères, en *kana*, c'est-à-dire en écriture phonétique, les particules et les suffixes qui font partie intégrante de la pensée exprimée et qui ne peuvent s'incorporer aux idéogrammes invariables du chinois adoptés artificiellement pour fixer la pensée par l'écriture.

donner, sur le français, par exemple, l'étude de documents sténographiques. Or, si les textes chinois de langue écrite sont abondants et s'il y en a pour tous les moments de l'histoire, nous ne possédons guère de documents de langage parlé que pour l'époque moderne. On voit assez que l'absence de textes anciens de langue parlée et l'impossibilité d'admettre *a priori* que la langue écrite est une langue véritable, suffiraient à rendre difficile l'étude de la langue chinoise. Mais, si les chansons du *Che King* sont bien, comme je le crois, des chansons populaires, nous nous trouvons posséder un document de langue parlée d'une valeur inestimable : inestimable parce qu'il remonte à l'enfance de la langue chinoise; inestimable surtout parce qu'il prouve que la langue écrite, telle qu'elle s'est constituée dans la suite, prose ou vers, ne diffère point essentiellement de la langue anciennement parlée dont ces chansons sont un témoignage et, partant, que cette langue écrite est bien, elle aussi, une langue véritable. Du coup, il devient plus facile d'étudier les formes particulières à la Chine de l'expression de la pensée.

3° Les chansons anciennes de la Chine n'ont sans doute été mises sous forme écrite que tardivement[1]; mais ce que l'on sait de leur origine, savoir : qu'elles sont nées d'une improvisation mimique, d'une mimique à la fois gesticulée et vocale, permet de comprendre le lien extraordinairement fort qui unit des idéogrammes à des monosyllabes invariables, et, par suite, le fait, caractéristique de la Chine, que l'écriture et la langue n'aient pas pu cesser d'être foncièrement, l'une monosyllabique et l'autre figurative.

4° Enfin ces chansons sont nées dans les fêtes où se sont élaborés les principes directeurs de la pensée chinoise. De même que l'étude du langage permet d'analyser le mécanisme de la pensée

1. Ceci oblige à se demander si la mise par écrit de ces chansons a bien été une transcription véritable, intégrale, et si l'on n'a pas laissé tomber, comme les Japonais quand ils écrivent leurs textes en chinois, les particules et les suffixes qui donnaient aux mots leur valeur dans la phrase. Il serait extrêmement difficile de répondre s'il s'agissait d'un texte en prose. En fait, la nécessité de respecter le rythme des chansons (que l'on chantait encore quand on les a recueillies et transcrites) garantit que l'écriture nous a conservé le texte tel qu'on le chantait en fait; on a rendu par des idéogrammes non seulement les onomatopées, mais encore les interjections et même les mots qui servaient de ponctuation orale (et dont nous verrons qu'ils jouent dans la phrase un rôle syntaxique considérable).

qu'il traduit, de même l'analyse des principes directeurs de la pensée peut confirmer celle de ses moyens d'expression. Et l'on verra que la façon dont les Chinois conçoivent, par exemple, les catégories de temps, d'espace et de substance, concorde singulièrement avec les particularités de leur vocabulaire et de ce qu'il faut appeler leurs procédés grammaticaux ou syntaxiques.

Les remarques qui précèdent peuvent donner une idée de l'intérêt qui s'attache à l'étude que je veux tenter, si provisoire soit-elle; elles en marquent aussi les limites. Si peu qu'aient changé, dans leur fond, depuis l'époque où je les prends, la langue et la pensée chinoises, elles ne sont point pourtant restées immobiles. La langue que j'étudie est celle de petites communautés agricoles où la vie sociale, ordinairement très ralentie, n'avait d'activité véritable qu'au cours de grandes réunions saisonnières. La nécessité des rapports quotidiens impliqués par la vie urbaine et l'accroissement d'une activité proprement sociale, ont amené dans la suite la langue parlée à se donner un commencement véritable de syntaxe et même de grammaire. La langue écrite, au contraire, tout en s'enrichissant, resta attachée aux mêmes principes traditionnels; mais l'on peut penser que les transformations de la langue parlée ne sont point restées sans influence sur la façon non pas, peut-être, dont s'écrit, mais, au moins, dont se lit[1] la langue écrite. Enfin, bien que, dans son ensemble, la pensée chinoise se soit peu écartée des données de la tradition, les révolutions sociales qui déterminèrent la chute du régime féodal, furent l'occasion d'un gros travail intellectuel. Dans les écoles de sophistes-marchands de conseils politiques[2], s'est fait un grand effort pour établir l'art de raisonner; bien que les sophistes chinois n'aient abouti à constituer ni une théorie élaborée de la connaissance, ni une logique dogmatique, leur travail contribua à donner plus de souplesse à la pensée, sinon de précision à son expression[3].

1. Il est remarquable qu'un glossateur, bien souvent, pour expliquer un texte, se contente d'intercaler entre les mots qui le composent les signes qui, dans une transcription de la langue parlée, serviraient d'articulations au discours. On peut se demander si un texte de langue écrite n'est pas *à la lecture* plus ou moins transposé en langue parlée.

2. Pendant la période dite des royaumes combattants, IVe et IIIe siècles avant J.-C.; Confucius et surtout Mencius doivent être rattachés à cette classe de conseillers politiques. Mais c'est surtout à l'époque de Mencius que les problèmes de logique passionnèrent la pensée chinoise.

3. Voir Masson-Oursel, Esquisse d'une théorie comparée du sorite, dans la

Je n'ai point les moyens de m'occuper ici de tous ces progrès de la langue et de la pensée chinoises. Il est bien entendu que mes remarques ne s'appliquent qu'aux plus anciennes formes de pensée et d'expression. Encore dois-je dire que j'ai insisté sur ce qui paraît être des caractères anciens et profonds, plutôt que sur les points déjà apparents où s'est attaché le développement ultérieur. Cependant, il ne faut pas l'oublier, les commencements d'une institution, — de celle du langage comme des autres — commandent toute sa destinée. En fait, je le crois, l'orientation donnée à la pensée chinoise par les formes premières du langage, conservées presque telles quelles par la langue écrite, est, depuis trois mille ans sans doute, restée sensiblement la même [1]. La plupart des problèmes que pose mon travail sont des problèmes actuels.

J'étudierai d'abord la formation des concepts à travers ce qu'on peut savoir de la nature du vocabulaire et des usages grammaticaux (morphologie); je ferai voir ensuite les particularités du jugement et du raisonnement à travers les règles syntaxiques de la proposition et de la phrase; enfin, par l'analyse des catégories directrices de la pensée, je montrerai l'accord profond qui existe entre elles et les opérations caractéristiques de la pensée chinoise que traduisent les usages de la langue.

Les Concepts.

I. *Le vocabulaire.* — L'étude du vocabulaire [2] met en évidence le caractère prodigieusement concret des concepts chinois : la

Revue de métaphysique et de morale, nov. 1912, et la série d'articles publiés en juillet 1917 et février 1918 dans la *Revue philosophique*, sous le titre : Études de logique comparée.

1. Cette permanence des choses chinoises, souvent exagérée mais réelle, étonne toujours. Je citerai, pour en donner un exemple, un fait de l'ordre des sentiments. Une règle ancienne voulait qu'un homme épousât deux sœurs : étant sœurs elles n'auraient point de jalousie, disait-on, et elles aimeraient également leurs fils et leurs neveux, c'est-à-dire que l'on concevait que la solidarité familiale devait aller jusqu'à l'identification sentimentale des individus; or, voici un fait contemporain : un homme aime exceptionnellement sa femme; elle meurt; il en épouse tout aussitôt la sœur.

2. Pour cette étude, les analyses qu'a faites M. Lévy-Bruhl des principes des langues américaines, m'ont été un guide fort utile. On verra que mes conclusions concordent le plus souvent avec les siennes. (Voir Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, deuxième partie, principalement chap. IV, p. 187 et suiv.).

presque totalité des mots connotent des idées singulières, expriment des manières d'être aperçues sous un aspect aussi particulier que possible; ce vocabulaire traduit — non pas les besoins d'une pensée qui classe, abstrait, généralise, qui veut opérer sur une matière claire, distincte et préparée à une organisation logique — mais, tout à l'opposé, un besoin dominant de spécification, de particularisation, de pittoresque; il donne l'impression que l'esprit chinois procède par opérations essentiellement synthétiques, par intuitions concrètes et non par analyse, — non pas en classant, mais en décrivant.

Le vocabulaire des vieilles chansons est très riche : — moins qu'on ne l'imagine d'ordinaire d'un vocabulaire chinois, puisqu'il ne comprend qu'un peu plus de 3 000 mots : mais ce chiffre est énorme, si l'on songe, d'une part, au petit nombre de notions exprimées et, d'autre part, au fait que, la plupart des mots pouvant être utilisés comme verbes, substantifs, adjectifs ou adverbes, chacun équivaudrait à plusieurs mots distincts dans le dictionnaire d'une langue à dérivations. — Or, de tous ces mots, il n'y en a, pour ainsi dire, pas un qui soit employé de façon analogue à ce qu'est pour nous une notion générale et abstraite.

Presque tous correspondent à une représentation synthétique, à une image complexe et particulière. Voici quelques exemples. Pour rendre les idées qui exigeraient en français l'emploi du mot *montagne* accompagné d'une ou de plusieurs épithètes, le *Che King* possède les mots suivants : *K'i*, montagne nue, — *Kang*, montagne à crête, — *Ts'iu*, montagne dont les rocs sont recouverts de sable, — *Hou*, montagne couverte de végétation, — *Ngan*, hauteur près d'une rivière, — *K'ieou*, monticule, — *Tsou*, haute montagne, — *Ts'ouei*, montagne haute et vaste, — *Touo*, montagne étroite et longue, — *Tien*, cime de montagne, — *K'iong*, colline, — *Feou*, monticule, — *Fan*, hauteur à pente brusque, — *Ngo*, colline plus haute à une extrémité qu'à l'autre, — *Ling*, monticule, — *Liu*, tertre, — *Yao*, montagne sacrée[1]. — De même, pour *cheval* : *Tchou*, cheval

1. La langue chinoise connaît encore bien d'autres termes spécifiques pour montagne, par ex : *Wou*, montagne nue, — *Fong*, pic, — *Hou*, montagne basse et longue, — *Wan*, montagne terminée en pointe, — *Ki*, montagne élevée et escarpée, — *K'i*, piton, — *Tch'en*, montagne élevée et peu étendue, — *Pei*. montagne qui semble superposée à une autre, — *Hien*, montagne terminée en plateau, — *Kiue*, montagne haute et étroite, — *Yen*, montagne en gradins, —

dont le pied de derrière gauche est blanc,— *Pouo*, cheval roux tacheté de blanc, — *Kiong*, cheval corpulent, — *Kiu*, poulain, — *P'ei*, cheval dont le pelage est mêlé de roux et de blanc, — *Pi*, cheval robuste, — *Yin*, cheval gris blanc, — *Lo*, cheval blanc à crinière noire, — *Lieou*, cheval roux à crinière noire, — *Hiuan*, cheval gris de fer, — *Tchouei*, cheval dont le pelage est mêlé de gris et de blanc, — *K'i*, cheval gris tacheté de noir, — *Lai*, cheval de plus de sept pieds de haut, — *Hia*, cheval roux et blanc, — *Koua*, cheval roux dont la bouche est noire, — *Yuan*, cheval roux dont le ventre est blanc et la crinière noire, — *Yu*, cheval noir à cuisses blanches, — *Kiao*, cheval haut de six pieds, — *T'an*, cheval dont les cuisses ont de longs poils blancs, — *T'ouo*, cheval gris pommelé, — *Li*, cheval noir, — *T'ie*, cheval gris de fer, — *Tcheou*, cheval rapide. — Voici des noms qui peignent l'aspect de l'eau : *Ts'ien*, eau peu profonde, — *Chen*, eau profonde, — *Yuan*, eau d'un abîme, — *Yang*, eau vaste, — *Yang*, eau large et profonde, — *Fen*, eau bouillonnante, — *Pouo*, eau agitée, — *Mien*, eau coulant à pleine rivière, — *Wou*, eau trouble et basse, — *Tcheu*, eau limpide, — *Chang* (*T'ang*), eau soulevée comme si elle bouillait, — *Lao*, eau coulant dans un chemin, — *Tchouo*, eau sale. — Selon qu'un bras de rivière s'écarte plus ou moins de la rivière principale, on l'appelle *Kouei*, *T'ouo* ou *Sseu*. Il y a un nom spécial pour l'agneau de cinq mois, un nom pour le bélier de trois ans, un autre pour le taureau de trois ans. Un homme de soixante ans s'appelle *K'i*, celui de soixante à soixante-dix, *Mao*, celui de soixante-dix à quatre-vingt, *Tie*[1]. *Trois* se dit *K'iun* s'il s'agit d'animaux, *Ts'an* s'il s'agit de femmes[2], *Tchong* s'il s'agit d'hommes.

Les mots qui composent le vocabulaire chinois évoquent des

K'an, montagne abrupte, — *Tsong*, montagne à plusieurs sommets, — *Wei*, haute montagne sinueuse, — *Ngao*, montagne couverte de petits cailloux. — *Fen*, monticule, — *Hiao*, montagne couverte de gros rochers, — *Ling*, montagne à croupe étroite, — *Louan*, montagne à cime conique, — *Yen*, montagne à forme de marmite, etc., etc.

1. Le *Li Ki*, *Kiu li*, trad. Couvreur, t. I. p. 9 nous apprend que l'homme changeait d'âge et de situation juridique tous les dix ans : à chaque âge correspond un nom : *Yeou* à 10 ans, *Jao* à 20, *Tchouang* à 30, *K'iang* à 40, *Ngai* à 50, *K'i* à 60, *Lao* à 70, *Mao* à 80. La retraite comme fonctionnaire ou chef de famille a lieu à 70 ans; le mot *Lao*, vieillard de 70 ans, désigne par excellence l'état de vieillesse, l'état de celui qui a pris sa retraite. Cf. *ibid* Nei tsö, Couvreur, I, p. 649.

2. Encore *Ts'an* a-t-il foncièrement un sens plus précis, celui de : trois femmes, deux sœurs et une de leurs nièces, épousées en un seul mariage par un membre d'une catégorie spéciale de la noblesse (grand-officier).

représentations à tel point synthétiques et particulières, qu'ils semblent correspondre à des idées singulières et se rapprocher beaucoup plus de nos noms propres que de nos noms communs. Ce n'est pas qu'on ne trouve des mots répondant à des concepts de classe : mais un exemple montrera que ces mots restent chargés de déterminations très spéciales : il est remarquable que les noms communs employés pour désigner les *rivières* soient précisément les noms propres qui désignent les trois grands cours d'eau chinois : *Ho* (le Fleuve jaune), *Kiang* (le Yang-tse), *Han* (la rivière Han). C'est la rivière la plus communément connue qui donne leur nom commun à toutes les autres. De même les mots qui rendent l'idée générale d'*épouse* sont ceux qui désignent spécialement les femmes des gens du peuple, *Ts'i*, et celles des nobles du dernier rang, *Fou*[1]. L'idée de *vieillesse* est traduite par le mot qui convient à l'âge où, en vertu d'usages sociaux et de théories qui en dépendent, on devient spécifiquement vieux[2]. L'idée de foule ou de réunion, de *pluralité*, s'exprime par le mot *Tchong*, qui a pour sens précis trois hommes, trois étant le nombre spécifique de la pluralité. Et, de nos jours, quand la loi a besoin de définir les circonstances de complot ou de coalition, elle fixe à trois le nombre limite inférieur et emploie le caractère *Tchong*. Ainsi, toujours, les concepts de classe restent liés à des images particulières et bien définies; ils ne sont pas sensiblement plus abstraits que les autres : ils correspondent simplement à une image spécialement évocatrice et, partant, plus généralement compréhensible. Au reste, dans la langue du *Che King*, ils ne sont jamais employés sans détermination supplémentaire : on ne dit pas, par exemple, « je monte sur la montagne, » mais « je monte sur *cette* montagne ». Il n'y est point question de montagne ou de rivière indéterminées, mais d'une montagne ou d'une rivière localisée et qu'un geste montre. Le besoin de précision descriptive limite l'emploi des termes généraux : ainsi, pour rendre *mari* et *femme*, on préfère employer des mots qui évoquent l'image de la maison dont l'homme

1. Cf. *Li Ki, Kiu li*. Couvreur, I p. 94.
2. La vie virile se termine à 70 ans. La vie masculine est dominée par le chiffre 8; à 8 mois première dentition, deuxième à 8 ans, puberté à $8 \times 2 = 16$ ans, terme de la virilité à $8 \times 8 = 64$ ans (= 70 ans, le changement d'âge ne se faisant qu'au terme de chacune des périodes de 10 ans auxquelles correspond un nom spécial).

est le maître, *Kia*, et de la chambre où la femme vit retirée, *Chen*[1]. Voici qui est plus significatif encore : lorsqu'on utilise un mot d'une acception assez générale, c'est que l'on désire précisément insister sur les spécifications concrètes qu'il évoque : Quand une chanson, pour dire « ta femme pendant trois années » se sert du mot *Fou* et non du mot *Chen*, c'est qu'elle veut précisément suggérer que, pendant trois ans, la femme a accompli auprès des beaux-parents les devoirs qui incombent à l'épouse et qu'elle peut se réclamer du droit reconnu à une belle-fille pieuse de ne point être répudiée ou délaissée[2].

A examiner le vocabulaire et l'emploi qui en est fait, on arrive à la conclusion que la pensée chinoise est entièrement orientée vers le concret. Cette conclusion paraîtra mieux assise si j'examine maintenant les représentations que les Chinois se font des concepts inclus dans les mots de leur langue. Ils usent pour expliquer le sens de ces mots de deux méthodes, l'une graphique, l'autre phonétique. La première recherche l'étymologie; il n'est pas sûr que l'autre ait aussi nettement la même préoccupation. Que les opinions exprimées par les tenants de l'une ou l'autre méthode aient une valeur positive, c'est ce qui, en bien des cas, paraît plus que douteux : mais il n'importe ici, puisque je ne demanderai aux auteurs chinois que de nous dire ce qu'évoquent pour eux les mots qu'ils interprètent.

Pour être des dessins[3], tous les caractères chinois ne sont pas

1. De nos jours l'expression usuelle pour « femme » est « celle qui vit à la maison », Nei-jen ; on ne dit point « propriétaire » mais, « celui qui habite dans la partie Est de la maison », *Fang-tong*.

2. Cf. *Che King*, Wei fong 4, vers 41, in Couvreur, p. 67; et Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, p. 127. (Je renverrai dorénavant pour les chansons du *Che King* à mon travail sur *Les Fêtes et Chansons* — par l'indication : *Chans. anc.* suivie du numéro de la chanson, — et à la traduction Couvreur par l'indication : Couv. suivie de la page.)

3. Tous les travaux sur les caractères dérivent d'un ouvrage ancien, le *Chouo wen Kiai tseu*, où sont expliqués, presque toujours graphiquement, les sens de quelque 10 000 caractères. Le P. Wieger a publié dans ses *Rudiments* n° 12, sous le titre : Caractères, un manuel destiné à faciliter l'apprentissage de l'écriture chinoise; les explications sont d'ordinaire tirées du *Chouo wen*, mais le P. Wieger ne s'interdit point d'intervenir, quand il lui plait, pour rendre l'étude plus « attrayante », par des observations dont seul le tour particulier indique qu'elles sont toutes personnelles. Cet ouvrage, d'une grande utilité pratique, doit être consulté avec discrétion.

nécessairement des idéogrammes au sens strict du mot; certains n'ont, dans les éléments graphiques qui les composent, rien qui les prédispose à symboliser le sens qui leur est attaché; d'autres, ce sont les plus nombreux, se divisent en deux éléments dont l'un donne sur la prononciation une indication assez vague et l'autre une indication plus vague encore sur le sens. Mais il y en a un bon nombre qui sont ou des dessins véritables ou des représentations symboliques, soit simples, soit composées. C'est de ceux-là que l'analyse graphique peut être intéressante. Prenons le caractère *Fou*, *femme*, *bru*, dont je citais tantôt un emploi significatif. Il représente une femme qui tient à la main un linge : on la représente ainsi, dit-on, parce que son rôle est d'*épousseter*[1] et d'arroser; or, dans l'une des cérémonies du mariage où est prononcée une formule de remise de la femme entre les mains du mari, la femme est désignée par l'expression « celle qui *époussètera* et arrosera[2] ». Le linge pour épousseter, qui sert à divers usages de propreté domestique ou personnelle, fait partie du costume rituel de la femme mariée; elle doit le porter, pendu à la ceinture, dès sa toilette du matin quand elle va rendre l'hommage matinal à ses beaux-parents[3]. Le caractère *femme* évoque donc un détail caractéristique du costume et de l'attitude rituelle d'une bru. — Le mot *yeou* qui signifie *compagne*, *compagnon*, *ami*, *amie*, est traduit dans l'écriture par l'image de deux mains; or, le contrat d'amitié ou de compagnonnage militaire, comme le contrat amoureux, se liaient par la paumée[4]. Le mot *yeou*, qui semble noter une idée assez générale, l'évoque, en effet, par la représentation d'un *geste caractéristique* qui rappelle la cérémonie, *commune à plusieurs institutions*, où se forme le lien d'amitié ou d'amour. L'idée de *froid*, qui peut passer pour abstraite, est symbolisée par un dessin où l'on voit un homme abrité dans une maison garnie d'herbes ou de paille. Or, au dixième mois, quand l'hiver est constitué, quand vient le froid et que les animaux hibernants se

1. Épousseter s'écrit avec les symboles de la main et d'un linge et la représentation non point d'une femme, mais de la terre.

2. *Li Ki*. Kiu-li inf. Couvreur, I, 106 : Il s'agit du mariage des grands officiers dont les femmes sont en général désignées par le mot *Fou*.

3. *Li Ki*, Nei tsö, Couvreur, I, 622 et suiv.

4. « Je prends ta main dans les miennes — avec toi je veux vieillir ». Cf. *Chans. anc.*, LXVIII et Couvreur, p. 35.

tiennent au fond de leurs retraites dont ils bouchent l'entrée, les hommes rentrent leurs récoltes, se retirent tous dans leur maison et bouchent hermétiquement fentes et ouvertures[1]. L'idée de froid est donc liée à la *représentation concrète des actes coutumiers* qui signalent l'arrivée de l'hiver. Le mot *noir* s'écrit à l'aide du signe du feu et d'un dessin représentant l'ouverture de la maison par où s'enfuit la fumée et autour de laquelle se dépose la suie. *Ouvrir* montre une main enlevant la barre qui tient les deux battants d'une porte. Un trait brisé qui évoque le vol aigu de l'hirondelle, signifie *hirondelle*. L'idée de vol est traduite par la figure schématique d'une oie sauvage en pleine volée. *Saisir*, *prendre*, s'écrit à l'aide d'une oreille et d'une main figurées. Les hurlements funèbres du *deuil* sont traduits par le dessin de deux bouches et d'un chien. *Nai*, particule suspensive, ponctuation orale, est symbolisée par un signe qui représente une sortie de l'air : on l'écrivait encore, et peut-être plus anciennement, par un symbole complexe évoquant le cri d'un oiseau sortant brusquement de son nid.

Leibnitz écrivait[2] : « S'il y avait un certain nombre de caractères fondamentaux dans la littérature chinoise, dont les autres ne fussent que des combinaisons, cette littérature aurait quelque analogie avec l'analyse des pensées ». On a cru longtemps, en effet, que les Chinois avaient procédé à l'invention de leur écriture, comme à celle d'une espèce d'algèbre, par la combinaison de signes choisis pour représenter les notions essentielles et servant aussi à répartir, sous des catégories fondamentales, la masse des caractères composés et des notions complexes. C'est cette idée qui explique le nom de radicaux ou de racines qu'on a donné à certains éléments qui entrent dans la composition des caractères. En fait, lorsque ceux-ci furent en nombre imposant et qu'il parut incommode de les recueillir sous la forme de listes de mots, comme étaient les premiers lexiques, lorsqu'on voulut faire de véritables dictionnaires, on s'efforça de trouver un procédé de classement. L'auteur du *Chouo wen* groupa les caractères qu'il avait réunis, en un certain nombre de lots où tous les caractères

1. Ils aident ainsi l'hiver, qui est la saison de l'occlusion universelle, à se constituer. Cf. *Chans. anc.*, p. 187 et suiv.
2. *Leibnitz*, éd. Dutens, t. V, p. 488.

possédaient un élément graphique commun : cet élément servit de rubrique à tout le lot. Le *Chouo wen* étant d'un maniement incommode, à cause du trop grand nombre de rubriques, le travail fut repris et, de nos jours, les caractères sont classés sous 214 rubriques ou clés, qu'on nomme improprement radicaux, et qui n'ont d'autre fonction que de rendre relativement facile la recherche d'un mot. Cette classification, toute pratique, ne repose *en aucune manière* sur une conception systématique de l'univers, et ce serait la plus grande erreur de prendre les « radicaux » pour les symboles de notions élémentaires dont toutes les autres dériveraient. Sur les 214 radicaux actuels, il y en a un pour les flûtes traversières, un autre pour les tambours, un pour les tortues, un pour les grenouilles, un pour les rats, un pour les cerfs, un pour les trépieds, deux pour les dents, deux pour les oiseaux selon qu'ils ont des queues longues ou courtes. Qui pourrait prendre ces rubriques pour des catégories véritables? Au reste, bien des mots sont classés, pour la commodité ou par suite d'erreurs étymologiques, sous des clés avec lesquelles leur sens n'a point de rapport. Bien souvent la clé est un ajout tardif (telle, par exemple, la clé de l'oiseau dans le caractère moderne signifiant hirondelle). Il est donc tout à fait faux de concevoir l'écriture chinoise comme le résultat d'un travail d'analyse et de classification des idées.

Il ne serait sans doute pas plus exact de considérer les caractères comme autant de rébus imaginés, au jour le jour, par les scribes, dans leurs bureaux. Sans doute, vers l'ère chrétienne, quand les caractères se mirent à pulluler, les créations artificielles furent très nombreuses : ce développement purement graphique de la langue et de la pensée serait intéressant à connaître dans le détail et il a eu des conséquences considérables. Mais il est difficile d'admettre que, pour son fond, l'écriture chinoise ait eu une source artificielle. Cette idée ne s'accorde guère avec les caractères essentiels des symboles dont use cette écriture : ceux-ci expriment, par la notation graphique de détails caractéristiques, des images extrêmement concrètes; ils apparaissent comme la traduction immédiate, par le moyen de procédés graphiques, des impressions retenues par la mémoire et spécialement par la mémoire musculaire et motrice; ils sont la représentation stylisée du geste essentiel qui définit une image : l'angle

brusque que fait l'hirondelle, le calfeutrage des appartements d'hiver, la paumée qui constitue l'amitié. Figurations d'images motrices fondamentales, ils gardent le pouvoir de suggérer une représentation concrète synthétique, parce que le geste qu'ils rappellent est l'élément le plus profondément enregistré de la perception d'ensemble. Ainsi s'explique que ce soit bien souvent par l'effet des caractères que se soit maintenu le sens premier des mots. Le mot *Sang*, qui signifie mûrier, est symbolisé dans l'écriture par trois mains (3 = pluralité) au-dessus d'un arbre : il garde encore le sens de cueillir les feuilles de mûrier et celui de feuilles de mûrier. Le caractère qui signifie collection, réunion, *Tsi*, montre un oiseau (originairement 3 = plusieurs) branché sur un arbre : le sens premier du mot était de figurer un vol d'oiseaux arrêté sur des arbres[1] : ce sens s'est conservé. Ainsi, par son fonds idéographique, l'écriture chinoise traduit un besoin de spécification concrète qui s'exprime le plus volontiers en gestes évocateurs; c'est en cherchant à retrouver et à définir ces gestes que les glossateurs pensent arriver à définir les mots; enfin, c'est le souvenir de ces gestes évocateurs, rappelé de façon permanente, qui a conservé aux mots toute leur valeur concrète [2].

L'explication phonétique des mots est tout autant en faveur que leur explication graphique; elle domine lorsque ce n'est point un idéogramme véritable qui sert à écrire le mot à expliquer [3]. En voici un exemple : un texte du *Li Ki*[4] énumère les mots qui rendent l'idée d'épouse selon les différentes classes de la société; le commentateur Tcheng K'ang-tch'eng ajoute, en manière d'explication, la note suivante : « *Heou* (reine) = *Heou* (celle qui vient après). *Fou* (*fou jen*, princesse) = *fou* (aider, auxiliaire); *jou* (*jou jen*, femme d'un grand officier) = *chou* (dépendre, apparentée); *Fou* (*fou jen*, femme d'un noble du dernier rang) = *fou* (obéir, servante). *Ts'i* (femme d'un homme du peuple) = *ts'i* (de même

1. Cf. *Chans. anc.*, LX, vers 7-8 et Couvreur, p. 293 et 248.
2. Quand les déformations de l'écriture rendent imperceptibles les gestes enregistrés par le symbole original, ils restent néanmoins présents à l'esprit, par le fait que le sens étymologique est connu de l'écrivain et que son goût le porte à employer les mots dans leur valeur étymologique.
3. Le *Chouo wen* emploie fréquemment l'explication phonétique, soit seule, soit en concurrence avec l'autre. Elle est constante dans le *Chen ming*.
4. *Li Ki*, Kiu-li, Couvreur, I, p. 94.

rang, en société sur pied d'égalité) ». Les philologues chinois n'ont aucune notion de phonétique ou de sémantique ; quand ils posent les équivalences qu'on vient de voir, il y a peu d'apparence qu'ils veuillent indiquer de véritables étymologies ; cela est bien sensible pour l'un des mots du texte étudié : le terme *Heou*, dans l'emploi qui en est fait ici, a la signification de *reine*; mais son sens premier, que Tcheng K'ang-tch'eng connaît bien, est *prince*, qu'il a par exemple dans l'expression *Heou T'ou, le Prince Terre*, divinité masculine de la Terre; or, pour ce sens de *prince*, l'étymologie *heou = qui vient après, qui marche à la suite*, serait tout à fait absurde. Ce que veut donc indiquer l'équivalence proposée, ce n'est pas le sens premier, mais la valeur du mot dans l'emploi spécial qui en est fait : cette valeur est suggérée par un phonème de sonorité analogue évoquant une image concrète, l'image spécifique qui correspond au concept à définir. La reine est dite *Heou* parce qu'elle marche à la suite du roi, image particulièrement riche pour un Chinois habitué à concevoir que la femme d'un roi, dans toutes ses démarches, ne peut pas être poussée par sa propre initiative, mais par l'influence souveraine de son mari [1]. De même *fou* (aider) explique le concept de princesse en faisant apparaître la vision du rôle auxiliaire [2] que doit jouer celle-ci — c'est son principal emploi : si elle le joue mal, elle est répudiée [3] — dans les sacrifices seigneuriaux. La femme noble, *Fou* [4], est définie par les gestes rituels avec lesquels elle sert (*fou*) ses beaux-parents. Le mot *Ts'i* représente phonétiquement l'épouse du peuple, parce que *Ts'i* montre à l'imagination les pratiques rituelles du repas communiel de mariage, où les époux assis côte à côte sur des nattes jumellées, mangeant des mêmes mets, et buvant aux deux moitiés d'une calebasse, arrivent à n'être que les moitiés d'un

1. Cf. *Che King*. Couvreur, p. 224. Cette dépendance de la reine, seconde du roi, est en général traduite par une comparaison avec la lune et le soleil : les deux astres règnent dans le ciel, mais, sauf le cas de dévergondage, la lune ne fait qu'obéir à l'influence du soleil.

2. Cf. *Li Ki*, Tsi t'ong. Couvreur, II, p. 326. Ce rôle auxiliaire se traduit en gestes rituels définis avec une précision méticuleuse.

3. Cf. *Li Ki*, Tsa Ki. Couvreur, II, p. 197. La formule de répudiation est : « Notre humble prince n'est pas intelligent : il ne peut pas avec elle assurer le service des autels du sol et des moissons et du temple ancestral ».

4. C'est le mot dont on a vu plus haut l'explication graphique : la représentation qu'éveille le phonème *fou* est identique à celle que suggère le caractère.

même couple, si bien que, dans sa nouvelle famille, l'épousée prend rang d'après le mari [1].

Si elles n'ont aucune valeur sémantique, les explications que les Chinois donnent de leurs mots n'en sont pas moins intéressantes. Elles sont trop universellement acceptées pour n'être que de futiles jeux d'esprit et, surtout, elles ont eu trop d'influence effective. Quoi qu'il en soit de l'exactitude du rapprochement des mots *Kouei, esprit des morts*, et *Kouei*, *revenir*, il est certain qu'il a de tout temps dominé les croyances et les pratiques relatives aux défunts. Ne voir dans ce type d'explication qu'un abus de jeux de mots serait, à mon sens, se méprendre et ne pas tenir compte d'un fait important de la psychologie chinoise. L'ornement courant des maisons consiste en images polychromes achetées d'ordinaire vers le jour de l'an; elles ont pour effet d'attirer toutes sortes de bénédictions par la figuration d'objets dont les noms, pa leurs résonances, appellent à l'esprit une formule consacrée. Un sujet que l'on retrouve fréquemment dans les rouleaux de peintures données à l'occasion d'un mariage, est celui où l'on voit un couple de pies perchées sur un arbre d'où pendent trois grosses boules. Les pies, dont on montre un couple, sont un emblème ancien du mariage; le mariage est le rite faste par excellence; un nom de la pie est : l'oiseau de bon augure. Trois boules se disent *san yuan* (trois rondeurs), mais *san yuan* (autrement écrit) forme une expression usuelle pour désigner les trois premiers à l'examen fameux du doctorat. Donner à deux jeunes mariés une image où l'on voit deux pies près de trois boules, c'est leur dire dans les termes les plus concrets et avec une bonne influence : « Puissent sortir de votre mariage des enfants appelés aux plus brillants succès! » Mais que signifient ces rébus doublés de jeux de mots, pour lesquels on montre tant d'attachement, si ce n'est le fait psychologique que les images évoquent des sons dont les résonances suggèrent tout aussitôt d'autres images aussi particulières et aussi concrètes? Ainsi les explications phonétiques, dont usent si volontiers les Chinois, ne nous donnent pas seulement à penser que les représentations attachées à presque tous les mots de leur vocabulaire se rapprochent plus des images que des con-

1. Cf. *Yi li*, Mariage, et *Li Ki*, Houen yi. Couvreur, II, p. 643.

cepts, mais encore elles nous laissent entrevoir la puissance évocatrice dont les sons leur paraissent doués.

Tels qu'ils nous apparaissent et tels que les Chinois les expliquent, les mots de leur vocabulaire ont l'air de correspondre à des concepts-images singulièrement concrets, et liés, d'une part, à des sons qui semblent doués du pouvoir d'évoquer les détails caractéristiques de l'image et, d'autre part, à des graphies qui figurent le geste[1] enregistré comme essentiel par la mémoire motrice.

Si l'on examine de près le vocabulaire du *Che King*, une classe de mots attire particulièrement l'attention. Ces mots, fort nombreux, sont employés, d'ordinaire, sous la forme d'expressions redoublées. En voici une liste, qui est loin d'être complète. *Yuan-yuan*, *K'an-K'an*, *T'ien-t'ien*, bruits du tambour; *Houei-houei*, bruits du tonnerre[2]; *Ye-ye*, éclairs et coups de tonnerre; *Kiai-kiai*, bruits de cloches; *Ts'iang-ts'iang*, sons de clochettes, bruits de breloques; *Hien-hien*, *T'ouen-t'ouen*, bruit d'un lourd chariot en marche; *Lin-lin*, bruits de voiture; *Ling-ling*, bruit d'anneaux; *Tcheu-tcheu*, bruits de faucille; *T'ouo-t'ouo*, *Teng-teng*, bruits de la hie; *Tch'ong-tch'ong*, bruit de la glace qui se fend; *Cheou-cheou*, bruit du grain qu'on lave; *Houo-houo*, bruits de filets tombant dans l'eau; *Hong-hong*, bourdonnements d'insectes; *Ying-ying*, bourdonnements de mouches; *Houei-houei*, bruits d'insectes, accords d'instruments de musique; *Houei-kouei*, cri des cigales; *Ngao-ngao*, cris confus; *Ts'i-ts'i*, murmures; *Hiao-hiao*, voix tremblante; *Tsi-tsi*, *P'ien-p'ien*, bavardages; *Tchao-tchao*, cris et gestes d'appel; *Ki-ki*, cris du loriot; *Yeou-yeou*, appels des cerfs; *Pen-pen*, appels des cailles; *Kiang-kiang*, appels des pies; *Kouan-kouan*, appels des mouettes; *Yong-yong*, appels des oies sauvages; *Siu-siu*, bruits et mouvements d'ailes des oies sauvages; *Yao-yao*, cris de la sauterelle des prés; *T'i-t'i*, sautillements et cris de la sauterelle des coteaux; *Cheu-cheu*, vol des corbeaux; *Kiao-kiao*, vol de l'émerillon; *Yi-Yi*, vol lent du faisan; *P'ien-p'ien*, vol des tourterelles; *Cheu-cheu*, *Tch'eu-tch'eu*, vols d'oiseaux en troupe; *Souei-souei*, démarche d'un renard solitaire; *K'ouei-k'ouei*, allure

1. Ceci ne doit s'entendre que des idéogrammes véritables.
2. Cf. Yin, non redoublé.

d'un cheval ardent; *Fei-fei*, *Yi-yi*, chevaux attelés marchant d'accord; *Tsi-tsi*, chevaux marchant de front; *Pong-pong*, id.; *Piao-piao*, *Sseu-sseu*, allures d'animaux sauvages marchant par couples ou par hordes; *Sin-sin*, *Hong-hong*, *Tsi-tsi*, nuées de sauterelles; *K'i-k'i*, troupes de jeunes filles; *Ts'i-ts'i*, *ts'iang-ts'iang*, démarche grave et majestueuse; *Yi-yi*, maintien humble; *Ts'i-ts'i*, attitude de respect; *K'ieou-k'ieou*, id.; *Hang-hang*, allure martiale; *King-king*, air agité; *Yeou-yeou*, aspect doux et aimable; *Kin-kin*, air perspicace; *T'iao-t'iao*, air d'accablement et de fatigue; *Tcheu-tcheu*, *King-king*, démarche prudente; *Kiu-kiu*, *Kouei-kouei*, *Hieou-hieou*, démarche circonspecte; *Yong-yong*, maintien composé; *T'ong-t'ong*, démarche humble et modeste; *K'i-k'i*, allure lente et majestueuse; *Siu-siu*, attitude modeste; *Ts'ouo-ts'ouo*, air splendide; *Pong-pong*, allure de course soutenue; *Sien-sien*, sauts; *Souo-souo*[1], danses; *K'i-k'i*, chanceler en dansant; *Yao-yao*, *P'i-p'i*, grande agitation; *K'i-k'i*, *Ping-ping*, *Yin-yin*, *Ts'ao-ts'ao*, *Yang-yang*, *Ts'an-ts'an*, tristesse; *Tchouo-tchouo*, *Tao-tao*, *T'i-t'i*, *Yeou-yeou*, *Yuan-yuan*, *K'in-k'in*, *Tch'ong-tch'ong*, *Ts'iao-ts'iao*, *K'iong-k'iong*, mouvements pénibles du cœur; *Lien-lien*, pleurs continuels; *Hiun-hiun*, visage joyeux; *Kiu-kiu*, solitude; *Ngang-ngang*, grandeur imposante; *P'ei-p'ei*, *K'iai-k'iai*, *Ye-ye*, robustesse; *Ts'eu-ts'eu*, petitesse; *Yi-yi*, aspect magnifique d'un temple; *K'ouai-K'ouai*, endroit bien éclairé; *Ying-ying*, brillant; *Tcheu-tcheu*, clarté pâle; *Mong-mong*, obscur; *Hao-hao*, brillant; *Houang-houang*, *Tcheu-tcheu*, clarté des étoiles; *Lin-lin*, éclat d'une pierre au soleil; *Tan-tan*, clarté de l'aurore; *Tch'eu-tch'eu*, allongement des jours au printemps; *Hao-hao*, aspect de l'étendue céleste; *Feou-feou*, grandes eaux; *Yang-yang*, eaux larges et profondes; *Houan-houan*, eaux grossies par le dégel; *Kiai-kiai*, eaux coulant à pleine rivière; *Kouo-kouo*, courant rapide; *Yeou-yeou*, eaux qui coulent vivement; *Chang-chang*, grandes eaux bouillonnantes; *K'i-k'i*, goutte à goutte; *Fan-fan*, flottement d'une barque; *Jang-jang*, *Tchan-tchan*, rosée abondante; *Piao-piao*, *Jang-jang*, neige abondante; *Fen-fen*, neige à gros flocons; *Ts'i-ts'i*, bourrasques de pluie; *Ying-ying*, *Yi-yi*, aspect de nuages; *Fou-fou*, *fa-fa*, vent violent; *Si-si*, brise légère; *Lie-lie*, *Liu-liu*, haute montagne;

1. Cf. Pouo-souo, danser.

Ts'ouei-ts'ouei, escarpements; *Kie-Kie*, escarpé; *Houan-houan*, droit; *Tch'an tch'an*, aspect de rochers; *Hiuan-hiuan*, long et pendant; *Yao-yao*, vigueur élégante d'un arbuste; *Wou-wou*, aspect gracieux d'un arbuste; *Tcho-tcho*, *Chang-chang*, *Houang-houang*, beauté des fleurs; *Li-li*, abondance de fruits; *Tchen-tchen*, *K'iao-k'iao*, *P'ong-p'ong*, *Tsang-tsang*, *P'ei-p'ei*, luxuriance de feuillage; *Lou-lou*, *Tsing-tsing*, bel aspect d'une plante; *Kie-kie*, *Ts'ang-ts'ang*, *Ts'ai-ts'ai*, *Ts'i-ts'i*, aspect verdoyant des joncs; *Ts'ai-ts'ai*, cueillette; *Tcheu-tcheu*, en ordre; *Ts'ing-ts'ing*, bleu; *Houo-houo*, brûlant; *Pan-pan*, changé; *Kiang-kiang*, constant; *Tseng-tseng*, en nombre accru; *Cheng-cheng*, de façon continue; *Siao-siao*, gâté; *Mei-mei*, bien travaillé; *Kieou-kieou*, tissé.

Les glossateurs chinois, lorsqu'ils veulent expliquer ces expressions redoublées, n'arrivent point à rendre dans le langage ordinaire leurs significations prodigieusement concrètes; mais ils donnent le moyen de sentir leur richesse et leur précision descriptives, quand ils indiquent en termes singulièrement précis leurs équivalences symboliques. L'expression *Yao-yao* dépeint un pêcher[1] où ils voient l'emblème d'une jeune fille; cette peinture est telle qu'elle leur permet de donner l'âge exact de la jeune fille; c'est celui qui est exprimé par l'expression *Chao-tch'ouang*, savoir, pour une femme, vingt ans, l'âge du mariage. De même *Houang-houang* montre de telle manière la clarté des étoiles que l'on sait tout aussitôt que le crépuscule est trop avancé pour qu'on puisse encore procéder à la pompe nuptiale[2]. *Souei-souei* traduit si exactement la marche d'un renard solitaire, qu'il évoque nécessairement l'image des gens du pays de Wei où de trop longues guerres avaient désuni les ménages et qui s'en allaient dépareillés. Les expressions *Yao-yao* et *T'i-t'i* révèlent merveilleusement les mœurs des sauterelles des coteaux et des sauterelles des prés et donnent à elles seules tout un enseignement : aux cris d'appel de la sauterelle des prés, celle des coteaux vient la rejoindre; elles n'habitent point au même endroit, elles sont de même espèce et de variétés différentes; aussi peuvent-elles, en temps voulu, contracter une de ces unions régulières et fécondes qui leur méritent d'être l'emblème des ménages vertueux : *Yao-yao* et *T'i-t'i* évoquent, par une image

1. Cf. *Chans. anc.* I et les notes.
2. *Chans. anc.* XLIV B.

complexe, toutes les règles de choix (exogamie particulière à la Chine ancienne), toutes les conditions de temps, tous les procédés de cour que les hommes doivent observer s'ils veulent contracter une union prospère[1]. *Jang-jang* permet de voir exactement la quantité de rosée déposée sur les liserons des champs, de reconnaître ainsi que l'on est tout juste au milieu du printemps, au moment précis où garçons et filles peuvent, conformément aux prescriptions du *Tcheou-li*, se réunir en une grande assemblée[2].

Ainsi les expressions redoublées du *Che King* paraissent être des *auxiliaires descriptifs*[3] et la puissance d'évocation concrète qu'on est forcé de leur reconnaître oblige à les considérer comme de véritables *peintures vocales*. Leur grand nombre, et leur rôle dominant dans la poésie du *Che King*, révèlent une disposition à saisir les réalités sous forme d'images synthétiques et particulières au plus haut degré et à traduire ces images en les transposant sous forme vocale. Ce qui est surtout remarquable, c'est que cette transposition se fait sans que l'image traduite perde en rien de sa complexité et de telle façon que le son qui la reproduit est lui-même *non pas un signe*, *mais une image*. La liste que j'ai donnée montre que la voix est parvenue à reproduire par une espèce de mimique toutes sortes d'impressions sensibles : non pas seulement des bruits, mais des mouvements, toujours très complexes et liés d'ordinaire à des états sentimentaux ou, encore, des sentiments perçus le plus souvent sous forme de mouvements du cœur — enfin de véritables spectacles. Certains passages du *Che King*, où se pressent les auxiliaires descriptifs, participent moins de la poésie (à notre sens du mot) que de la musique descriptive : voici, par exemple, la peinture du passage du Fleuve Jaune par un cortège princier[4]:

> L'eau du fleuve, *qu'elle vient haute!* (*Yang-yang*)
> Vers le nord, *comme il roule à flots!* (*Kouo-kouo*)
> Les filets, *quels bruits quand ils tombent!* (*Houo-houo*)

1. *Chans. anc.* LII et VI, voir les notes.
2. Cf. *Chans. anc.* X. Un peu plus de rosée, il serait trop tard et la réunion devrait être considérée comme irrégulière et immorale. Cf. *ibid.*, X.
3. Sur la généralité de l'usage d'auxiliaires descriptifs, voir Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, p. 182 et suiv.
4. Couvreur, p. 65.

Les esturgeons, *qu'ils sont nombreux!* (*Pouo-pouo*)
Les joncs et roseaux, *qu'ils sont hauts!* (*Kie-Kie*)
Les suivantes, *quel beau cortège!* (*Ye-ye*)
Les gens d'escorte, quel grand air!

De tels passages permettraient de dire que la poésie du *Che-King* consiste principalement en onomatopées, si ce terme n'avait pas pour nous un sens trop étroit. Ceux des auxiliaires descriptifs qui semblent se rapprocher le plus de nos onomatopées ont infiniment plus de richesse descriptive; tels, par exemple, qui semblent seulement figurer des cris d'oiseaux, *Kouan-kouan* (mouettes), *Kiang-kiang* (pies), *Pen-pen* (cailles), veulent encore rendre des mouvements et des habitudes particulières à chaque espèce. L'auxiliaire *Yong-yong* imite le cri des oies sauvages, mais il indique en même temps que la femelle répond à l'appel du mâle; il peint aussi leur mode caractéristique de voler par paires, la femelle restant, comme il convient, un peu en arrière du mâle[1]. De même *Siu-siu*[2] exprime d'abord le bruit particulier des ailes des oies sauvages quand elles volent de concert, mais il décrit, lui aussi, toutes les particularités de ce vol. Enfin, ni l'un ni l'autre de ces auxiliaires n'évite de participer aux représentations d'ordre moral relatives à l'oie sauvage, présent consacré du rituel des noces, si bien que *Siu-siu* peut être employé pour décrire l'attitude modeste d'une épouse[3] et que les deux réunis, *Siu-yong*, forment un complexe employé depuis les temps du *Che King*[4] jusqu'à nos jours, pour symboliser l'attitude respectueuse et modeste qu'il convient aux fiancées de garder pendant la pompe nuptiale, à titre de bon présage pour leur vie domestique.

Que la voix humaine ait réussi à peindre, à l'aide d'un son redoublé, des images si particulières et si complexes, cela peut paraître difficile à comprendre; c'est un fait cependant. Mais la voix humaine y réussissait-elle sans autre secours?

Notons d'abord que, selon le contexte, le même auxiliaire peut correspondre à des images bien différentes, à des images qui n'ont à aucun degré le rapport que j'ai montré exister pour les deux

1. *Chans. anc.* L vers 8 et notes.
2. Couvreur, p. 211.
3. *Chans. anc.* LVII.
4. *Chans. anc.* V.

sens de *Siu-siu*. Ainsi *Ts'ai-ts'ai* évoquera tantôt la représentation d'une cueillette, tantôt celle de plantes verdoyantes ou celle des bigarrures d'un habit [1]. *K'i-k'i* peint ici le chant du coq, là celui du loriot, ailleurs l'aspect d'une bourrasque [2]. *Ki-ki* représente parfois l'allure majestueuse, parfois des femmes réunies en bande ou en cortège [3]. De même les auxiliaires homophones que le ton seul distingue, appellent les évocations les plus diverses : tels *K'i-k'i*, goutte à goutte; *K'i-k'i*, tristesse; *Ki-ki*, chanceler en marchant. Dans le morceau du *Che King* cité plus haut, trois auxiliaires placés à la rime de vers qui se suivent ont même ton et finale identique, seules diffèrent les consonnes initiales : cela suffit-il pour que l'un fasse voir un banc d'esturgeons, l'autre les grandes eaux du fleuve et que le troisième fasse entendre le bruit des filets qui tombent dans l'eau?

A mon sens, — si l'on tient compte, d'une part, du fait que la plus grande partie de ces images vocales impliquent aussi des images motrices (même celles qui ressemblent le plus à des onomatopées, même celles qui peignent des états sentimentaux) et, d'autre part, du fait que les thèmes, dont sont faites les chansons du *Che King*, ont été improvisés au cours de joutes à la fois chantées et dansées [4], — il y a lieu d'admettre que les auxiliaires descriptifs sont des gestes vocaux intimement liés à une pantomime, et que la gesticulation figurait primitivement aux yeux l'image que la voix dessinait oralement.

La trouvaille des auxiliaires descriptifs, dans les joutes anciennes de chants d'amour, fut l'essentiel du travail de l'invention poétique : on en est vite convaincu quand on lit les chansons du *Che King*; nombreuses sont celles dont les couplets ne peuvent se rendre de façon différente, parce que seules les distinguent des peintures vocales intraduisibles. Or, ces joutes tenaient une place capitale dans la vie sociale de l'ancienne Chine qui ne se manifestait vraiment qu'à leur occasion. L'invention, qu'on y faisait, de vocables intimement liés à une mimique, véritables images vocales qui

1. *Chans. anc.* XXV, LIV, XIX et LVIII.
2. *Chans. anc.* XII, XIII et Couv., p. 189.
3. *Chans. anc.* LXVII B, XXI et Couv., p. 65.
4. Je crois avoir établi cette origine dans les *Fêtes et chansons anciennes*, voir particulièrement la conclusion.

n'étaient que le geste essentiel de toute une pantomime descriptive, cette invention n'a pu manquer d'avoir une grande influence sur la formation du vocabulaire chinois. En fait, nous pouvons encore constater que de nombreux mots doivent leur sens aux images évoquées par les auxiliaires descriptifs. *Yen* et *Ts'ouei*, montagnes escarpées, proviennent des auxiliaires *Yen-yen*[1] et *Ts'ouei-ts'ouei*[2]. Il en est de même de *Yang*, vaste et large étendue d'eau[3]; *Chang*[4], eaux bouillantes; *T'ao*, grandes eaux[5]; *Hao*, aspect de l'étendue céleste, vaste, immense[6]; *Hao*, éclat de la lune, brillant[7]; *T'iao*, marcher, voyager seul[8]; *Tchao*, appeler de la voix et de la main[9]; *Yao*, agitation, agitation du cœur[10]; *Yeou*[11], *Yuan*[12], *Tch'ong*[13], mouvements pénibles du cœur; *Ts'ai*, cueillir[14]; *Ts'ing*, bleu[15]; *Tseng*, nombreux, augmenter[16]; *Yao* et *Wou*, vigueur et grâce d'un arbuste[17]; *Kiu*, regarder avec circonspection, avec crainte[18]; *Tan*, aurore, clair comme l'aurore, clairvoyant[19] : *Kieou*, tisser[20]. Le *Che King* laisse entrevoir le procédé par lequel les mots des auxiliaires descriptifs ont pu entrer dans l'usage courant : il semble qu'ils aient commencé, quand ils ne forment plus une expression redoublée, par être employés sous la forme d'interjections et précédés d'un *mot vide*; dans cet usage ils gardent encore nettement leur valeur d'image et les commentateurs les expliquent en les présentant sous forme redoublée; mais, perdant par l'absence de

1. Couvreur, p. 226.
2. Couvreur, pp. 107, 108, 261, 238 : *les sommets escarpés des montagnes s'écroulent.*
3. Couvreur, pp. 67 et 111.
4. Couvreur, pp. 214, 274, 407.
5. Couvreur, p. 268.
6. Couvreur, p. 240.
7. *Chans. anc.* LXIV B. Couvreur, pp. 123 et 150.
8. Couvreur, p. 264.
9. *Chans. anc.* L. Couvreur, p. 38.
10. Couvreur, pp. 76 et 167.
11. *Chans. anc.* LVI et XXXVIII. Couvreur, pp. 5, 98, 47, 34.
12. *Chans. anc.* LV. Couvreur, p. 151.
13. *Chans. anc.* LIX. Couvreur, p. 18.
14. *Chans. anc.* XIX, XX. Couvreur, pp. 12, 307.
15. *Chans. anc.* XXXVIII, Couvreur, p. 98.
16. Couvreur, p. 456.
17. *Chans. anc.* I, II et LXVI 22. Couvreur, pp. 10, 154 et 69.
18. Couvreur, pp. 121 et 107.
29. *Chans. anc.* LXVI et Couvreur, p. 70; cf. p. 374 où il apparaît l'équivalent de *Ming*, clair, clairvoyant.
20. Couvreur, pp. 113 et 264.

redoublement une partie de leur force évocatrice, ils tendent à se présenter un peu déjà comme des symboles et beaucoup moins comme des peintures vocales[1].

Si les auxiliaires descriptifs ont été une source importante du vocabulaire, cela peut nous aider à comprendre pourquoi les mots chinois semblent le plus souvent correspondre non pas à des concepts plus ou moins abstraits, mais à des concepts-images, à des images complexes, singulières et où domine un élément moteur. Cela peut encore nous permettre de mieux imaginer à quoi répond ce besoin que semblent avoir les mots de s'appuyer à une sorte de figuration graphique. De quelle façon ont servi dans l'invention de l'écriture idéographique les souvenirs des gestes qui constituaient, pour peindre les images, une représentation mimique dont la peinture vocale n'était qu'un élément, c'est ce qu'il ne semble pas possible de savoir. Quand les chansons du *Che King* ont été recueillies et transcrites, l'écriture était depuis longtemps devenue une technique spéciale et n'était déjà plus purement figurative : la presque totalité des auxiliaires descriptifs furent écrits à l'aide de caractères de formation tout à fait artificielle. Il y en a à peine un ou deux qui nous permettent de deviner quels gestes accompagnaient les peintures vocales. L'auxiliaire *Kiu-kiu* peint une attitude circonspecte[2]; *Kiu* s'emploie pour désigner le regard craintif des oiseaux ; il s'écrit par une combinaison des symboles de l'œil et de l'oiseau. Les anciens Chinois juraient en prenant à témoin la lumière du jour[3] : ils évoquaient ce serment à l'aide de l'auxiliaire *Tan-tan*[4] ; *Tan* signifie aurore et s'écrit en montrant le soleil au-dessus de l'horizon.

1. Par ex. : *Yeou*, chagrin, (accompagné de Ts'ai!) (*Chans. anc.* LVI, v. 11, Couvreur, p. 5. Voir encore *Chans.* III, *Ngo* (précédé de *Yeou*) exprimant la vigueur du feuillage et expliqué par le commentateur comme équivalant à *Ngo-ngo* (cf. Couvreur, p. 310). Les mots *P'ang* et *Fei* (précédés de *K'i*, *Chans. anc.* XII. Couvreur, p. 48) sont certainement des auxiliaires commençant à s'employer isolément. *Fei-fei* se trouve pour peindre les chutes de neige à gros flocons. Un homophone de *P'ang* (clé 85, 10) s'emploie sous forme redoublée pour peindre la grosse pluie. — Il semble que l'on doive considérer aussi comme auxiliaires descriptifs certains binômes qui sont composés de deux mots différents et qui paraissent avoir une puissance évocatrice comparable à celle des auxiliaires redoublés, par ex. : *Tch'e-tch'ou* (*Chans. anc.* XXXIX. Couvreur, p. 49), aspect d'une personne qui cherche, hésitante et éperdue. — *Yao-t'iao* (*Chans. anc.* LVI. Couvreur, p. 5), aspect d'une retraite sombre et cachée. *Ngo-no* (*Chans. anc.* II. Couvreur, p. 154), aspect gracieux d'un arbre.

2. Couvreur, pp. 107 et 121.

3. *Chans. anc.* XLIII. Je t'atteste, ô jour lumineux ; Couvreur, p. 83.

4. *Chans. anc.* LXVI, v. 57 : Ton serment *fut clair comme l'aurore*; cf. Cou-

Nous ne saurons sans doute jamais si le langage par gestes a exercé sur l'invention des caractères une influence directe[1]; mais on ne peut douter que la disposition, qu'il suppose, à traduire par des dessins les impressions concrètes, ne soit au fond du développement prodigieux de la langue chinoise qui se fit, pour ainsi dire, entièrement par des procédés graphiques. Il semble, en effet, qu'à partir du moment où les joutes chantées furent délaissées et où fut arrêtée, dans sa source principale et première, l'invention des peintures vocales, le plus puissant agent d'enrichissement fut, pour la langue, la fabrication des caractères. Il y a, à ce pullulement des caractères, plusieurs raisons importantes : la langue n'était pas unifiée; les variations dialectales d'un même mot furent associées à des caractères différents. Depuis l'époque féodale, la société étant de forme hiérarchique, il parut convenable de créer, par exemple pour les différents actes de la vie, des caractères et des mots qui fussent la propriété particulière de chaque classe sociale[2]. La raison principale de ce foisonnement doit être cherchée dans le besoin toujours dominant de spécification concrète, qui, ne se traduisant plus par l'invention naturelle de gestes vocaux, se satisfaisait encore par la fabrication de dessins conventionnels ayant chacun pour objet de signifier un concept-image aussi particulier que possible.

Au total, on peut dire, je pense, que le vocabulaire chinois se compose, dans son fond, de peintures vocales liées de très bonne heure à une figuration graphique. Par leur caractère d'onomatopées les mots furent dès l'origine affectés d'une espèce d'*immobilité phonétique* qui rendait difficile tout développement de la langue obtenu par la création de formes grammaticales et par l'usage des dérivations. *Ce développement devint impossible quand*

vreur, p. 70. *Tan*, avec le sens de clairvoyant, est devenu une épithète qui s'applique au ciel lui-même. Couvreur, p. 374.

1. Peut-être par une étude systématique des auxiliaires descriptifs et de leur figuration dans les plus anciens manuscrits du *Che King*, pourrait-on arriver à quelques résultats.

2. J'en ai donné plus haut un exemple : les différents mots pour femme. Mourir, pour le roi, se dit *Peng*, s'écrouler; pour un prince, *Hong*, s'abattre; pour un grand officier, *Tsou*, finir; pour un noble, *Pou-lou*, ne plus toucher son fief-salaire; pour le peuple, *Sseu*, mourir; pour un oiseau, *Kiang*, tomber; pour un quadrupède *Tseu*, devenir charogne. Cf. *Li Ki*; Couvreur, p. 102.

les monosyllabes pittoresques furent associés à des idéogrammes indéformables. Cette jonction de monosyllabes invariables à des idéogrammes a arrêté tout progrès grammatical ou syntaxique; et, dès lors, le besoin de traduire la réalité sous forme d'images concrètes n'a pu continuer de s'exercer autrement que par des inventions graphiques : d'où, pour une langue monosyllabique et nécessairement pauvre en phonèmes distincts, une prodigieuse floraison idéographique. Cette primauté du rôle de l'écriture dans l'expression de la pensée a déterminé une séparation profonde de la langue écrite et de la langue parlée : elle a entraîné à l'égard de celle-ci une attitude méprisante qui n'a pas peu contribué à la faire demeurer dans un état d'extrême pauvreté; utilisée simplement pour les rapports quotidiens, la langue parlée n'a, jusqu'à nos jours, guère connu de besoins qui l'eussent amenée à ne point rester une langue élémentaire, et son développement même a été retardé par l'influence de la langue écrite qui, monosyllabique et idéographique, s'est trouvée quasiment fixée une fois pour toutes. La langue écrite dispose d'un immense matériel de signes chargés d'un contenu concret d'une richesse incomparable; elle est restée un instrument merveilleux d'expression pittoresque; mais les signes dont elle use et qu'elle tire des textes et non de l'usage, ne peuvent conserver leur puissance d'évocation qu'à condition d'être employés dans leurs valeurs originales : d'où la nécessité de l'usage des *allusions littéraires* et le fait que, par son mode d'expression, la pensée chinoise est presque nécessairement orientée vers le passé. En fin de compte, cette pensée n'a le moyen de s'exercer qu'à l'aide soit d'une langue parlée très élémentaire, soit d'une langue écrite strictement traditionnelle et organisée, pour ainsi dire, uniquement en vue de la traduction des réalités en images concrètes, synthétiques et particulières.

II. *La grammaire. — Morphologie.* — Ce qu'on vient de voir du vocabulaire indique tout de suite qu'on ne trouve à peu près rien dans la langue chinoise qui puisse donner lieu à une étude de morphologie. L'orthographe ne s'y distingue pas de l'écriture; on ne peut énoncer aucune règle particulière aux différentes parties du discours; plus précisément, il n'y a, pour ainsi dire, aucune différenciation des parties du discours. La seule distinc-

tion qu'on puisse faire est celle que font les Chinois entre les mots vides, *Hiu tseu*, simples ponctuations orales[1] et les mots pleins, *Che tseu*, qui, seuls, connotent des concepts. Les mots pleins (comme les vides) sont des monosyllabes invariables et aucune variation de formes verbales[2] n'indique s'ils sont employés comme verbes, substantifs, adjectifs ou adverbes. A part quelques mots assez bien spécialisés dans l'emploi de pronoms ou de possessifs, tous les mots sont susceptibles de tous les emplois et, rigoureusement parlant, la distinction fondamentale entre verbes et substantifs n'existe point.

Les Chinois font, parmi les mots pleins, une différence entre ceux qu'ils nomment mots vivants, *Houo tseu* et ceux qu'ils nomment mots morts, *Sseu tseu*. Au moins pour la langue ancienne, cette distinction est extrêmement factice; les mots de la première catégorie ne sont pas spécialement affectés à traduire des actions et les seconds à désigner des substances ou des états. Tout ce qu'on peut dire est ceci. 1° Certains mots évoquent surtout des manières d'être en voie de réalisation; il ne serait pas exact de dire que, peignant des actions, ils correspondent à nos verbes ou à nos adverbes; l'action qu'ils peignent n'est jamais considérée indépendamment de son point d'origine ou de son point d'aboutissement. Le mot qui signifie *monter* peut tout aussi bien vouloir dire[3] le haut, en haut, au-dessus de, supérieur, suprême. Le mot *hao*, *aimer* exprime aussi l'idée d'ami, de celui qu'on aime ou qui aime, celle d'amitié et de relations ou de contrat d'amitié, et encore[4] l'idée de bon, de bien, d'être bon, d'être habile à.... *Ts'in* indique tout aussi bien l'action de se reposer dans sa chambre que l'idée de chambre où l'on se repose. *Yu* peint tout autant l'acte de conduire une voiture que le voiturier qui la conduit; *Tchang*, l'action de diriger et la main qui dirige; *Houai* montre à la fois l'action de penser, le cœur, le sein où la pensée est formée et le sentiment, la pensée ou le souvenir eux-mêmes. Seuls les mots qui décrivent des mouvements ne sont

1. J'étudierai ces ponctuations orales au paragraphe relatif à la syntaxe.

2. Sauf une variation de *ton* : c'est là le seul point qui puisse faire parler d'une morphologie de la langue ancienne ou de la langue écrite. Voir la note suivante.

3. Avec une variation de ton : de même, par exemple, pour *Hia*, descendre, bas, le bas, en dessous de, inférieur.

4. Avec un changement de ton. Ces variations du ton en fonction de l'emploi verbal des monosyllabes mériteraient une étude approfondie.

guère employés que comme verbes ou adverbes. Si on les excepte, on peut dire, en gros, que tous *les mots vivants*, qui semblent surtout peindre des actions, ne les peignent pas uniquement dans leur essence, mais les peignent plutôt sous l'aspect de manières d'être en train de se réaliser, non point considérées abstraitement, mais vues dans un ensemble concret qui comprend, avec l'action elle-même, son principe et sa fin, son auteur et son résultat. — 2° Certains mots évoquent surtout des manières d'être réalisées : ils ne notent point l'idée d'un état ou d'une substance sans affirmer du même coup leur réalité concrète. Ces mots, qui contiennent en eux-mêmes l'affirmation de l'existence de fait de l'être ou de la qualité qu'ils représentent, sont très loin de nos substantifs ou de nos adjectifs; la preuve en est dans le fait qu'il est inutile, pour affirmer la réalisation de l'idée qu'ils évoquent, d'employer avec eux un verbe substantif. Le mot qui exprime l'idée de bois s'emploie pour signifier à lui tout seul : du *bois*, de bois, est en bois, est du bois. Le mot *ciel* a un sens verbal dans des expressions comme : est le *ciel* de, considérer comme le ciel. *Ta*, *grand*, note encore les idées de devenir grand, d'être grand, d'agrandir. Les mots *deux*, *trois*, peuvent avoir la signification de : être deux, être trois ou même de : avoir deux, avoir trois[1]. Ainsi *les mots morts* ne connotent point abstraitement des idées d'êtres ou de qualités : tout ce qu'on peut dire, c'est que, peignant des manières d'être réalisées, ils évoquent, plutôt qu'une action, un état de fait et que, par suite, ils sont plus ordinairement employés à titre de substantifs ou d'adjectifs. Mais il semble qu'ils puissent toujours prendre une valeur verbale ou adverbiale. *Kiun* veut dire ordinairement prince, *Ts'i* épouse et *Tseu*, fils, mais on les trouve employés pour signifier être l'épouse, le fils ou le prince, considérer comme, traiter en épouse, en fils ou en prince, donner comme épouse, fils ou prince, se conduire en prince, en épouse, en fils. Des mots, même, qui semblent éveiller des idées assez générales comme *T'ou*, terre, *Tch'eng*, rempart de ville, notent en fait des images à tel point concrètes et motrices qu'on peut les employer dans le sens de bâtir

1. Par exemple dans l'expression « il changea deux fois, trois fois de sentiment » m. à m. Ils furent (il eut) deux, trois ses sentiments. Voir *Chans. anc.* LXVI, vers 40. Couvreur, p. 69. Comp. *Chans. anc.* XXII, vers 2 et 6 : 7 = sont au nombre de 7; 3 = sont au nombre de 3. Cf. Couvreur, p. 24.

un rempart ou de construire des levées de terre[1]. De même *Chou*, arbre, et *Sang*, mûrier, n'ont jamais pu arriver au degré d'abstraction qui caractérise des concepts de classe, et les représentations qu'ils évoquent ont gardé une complexité assez grande pour qu'on puisse, en leur donnant une valeur verbale, leur faire signifier : planter un arbre, ou cueillir les feuilles de mûrier.

Tandis que la plupart des langues primitives se signalent par une richesse extrême en formes verbales, on voit que sur ce point le chinois est singulièrement pauvre, puisqu'il ne dispose que de monosyllabes à peu près invariables [2], et qu'on n'y trouve point de parties du discours nettement différenciées. Mais le goût de l'expression concrète qui se traduit dans les autres langues par cette variété de formes, on le retrouve dans le chinois, affirmé par une remarquable abondance de mots rendant, avec une force incomparable, des aspects particuliers des choses. Sans doute parce que ces mots restèrent longtemps associés à une figuration mimique de la représentation qu'ils enregistraient, ils continuèrent d'évoquer principalement une image motrice; certains restèrent essentiellement des verbes, non pas des verbes exprimant une action toute nue, mais des verbes peignant un aspect mobile d'un ensemble concret; les autres, traduisant des formes moins vivantes, conservèrent, dans la représentation complexe qu'ils éveillaient, le souvenir d'un élément moteur d'où ils tirèrent la capacité de jouer à l'occasion le rôle de verbes véritables, tandis que, même jouant le rôle, qui leur convenait mieux, de substantifs ou d'adjectifs, la puissance d'évocation concrète qui était en eux leur donnait d'ordinaire une autre forme de fonction verbale, en les dispensant de se faire accompagner d'un verbe substantif.

On peut dire que chaque mot chinois exprime une modalité singulière de la réalité. Ces mots pouvaient donc se passer des spécifications qu'apportent les formes verbales [3]. Au reste ces spécifi-

1. Cf. *Chans. anc.* LXVIII, vers 3. Couvreur, p. 145.
2. Je dis « à peu près » à cause des variations de ton que l'on constate dans un certain nombre de mots selon la fonction verbale qu'ils remplissent.
3. On pourrait presque dire qu'étant donné le caractère de notions singulières qu'ont l'immense majorité des concepts-images du chinois, les modalités verbales ne leur auraient point apporté de spécification supplémentaire, mais, plutôt, qu'elles auraient introduit dans les représentations un élément de

cations supplémentaires leur étaient interdites par leur caractère d'images vocales invariables bientôt associées à des dessins fixes. Cette fixation par l'écriture idéographique a eu pour résultat qu'en Chine l'immense matériel descriptif des premiers âges n'a point diminué au cours des siècles, mais, au contraire, s'est accru. Tandis que la plupart des autres langues modifiaient leur matériel d'expressions, voyaient diminuer leur puissance d'évocation concrète par l'appauvrissement de leurs formes verbales, distinguaient les parties essentielles du discours, acquéraient soit par l'usure soit par des emprunts à des langues mortes ou étrangères des termes d'une généralité ou d'une abstraction variées permettant de classer les concepts selon leur extension ou leur compréhension et devenaient enfin, à des degrés divers, des instruments d'analyse, — le chinois, grâce à cette liaison caractéristique des monosyllabes aux idéogrammes, conservait intact son pouvoir d'expression pittoresque, cherchait encore à l'accroître, l'accroissait, par le système des allusions littéraires, en empruntant aux textes anciens des expressions d'un pittoresque accru par les associations tirées du contexte, et restait enfin une langue essentiellement descriptive qui n'invitait la pensée à procéder que par intuitions à la fois concrètes et traditionnelles.

Il est extrêmement remarquable qu'un des premiers efforts de logique théorique qu'à notre connaissance aient tenté les Chinois, ait précisément consisté à affirmer la valeur objective et concrète des intuitions incluses dans les dénominations traditionnelles. Toute la pensée de cette première école de logiciens [1] se

classification spatiale ou temporelle, par exemple, et, par suite, qu'elles auraient surtout fonctionné commes principes d'abstraction.

1. On la désigne du nom d'École des dénominations correctes. Cf. Chavannes, Préface à la traduction des *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien, p. XIV et Masson-Oursel, *l. c.* Le nom de l'École provient sans doute d'un passage attribué à Confucius dans le *Louen-yu*, XIII, 3 : « Si les dénominations ne sont pas correctes, le langage n'est point conforme (à la réalité des choses); si le langage n'est pas conforme (à la réalité des choses), les actions ne peuvent être parfaites; si les actions ne sont point parfaites, les rites et la musique ne peuvent fleurir; si les rites et la musique ne fleurissent pas, les supplices et les punitions ne seront pas justes; si les supplices et les punitions ne sont pas justes, alors le peuple ne sait comment employer ses pieds et ses mains. » Ce passage de Confucius a le mérite de montrer la liaison qui existe entre le désir de conformisme social, l'orientation traditionnelle de la pensée et la permanence des représentations concrètes incluses dans les mots-idéogrammes, permanence qui passe pour signe d'objectivité.

résume en une formule où se succèdent les mots : seigneur, vassal, père, fils, etc., chacun redoublé; on peut la traduire ainsi : « (il faut, pour que la vie sociale soit régulière que) le seigneur (se conduise) en seigneur, le vassal en vassal, le père en père, le fils en fils, etc. », ce qui revient à dire qu'il faut que chaque catégorie de personnes ait une conduite adéquate aux représentations concrètes particulières évoquées par son nom spécifique. Je ne pense pas qu'on puisse indiquer de façon plus nette et plus brève que ne fait cette formule, la valeur synthétique et singulière — au point de défier l'analyse — des concepts dont la langue n'arrive à définir le sens que par la réduplication des termes qui les connotent. Aussi remarquable que la doctrine des dénominations, est l'échec du gros effort qui fut tenté en Chine pour élaborer une logique, dans des conditions pourtant très voisines de celles où les sophistes grecs en fondèrent une et préparèrent l'établissement d'une théorie de la connaissance. Ce travail se fit à l'époque de transformation sociale qui marque les derniers jours du régime féodal et fut le fait de marchands de politique qui voulurent constituer l'art de raisonner. On peut se demander si ce gros effort de pensée méthodique n'échoua pas en Chine tandis qu'il réussissait en Grèce, précisément parce que la langue chinoise orientait la pensée vers le concret et ne la disposait aucunement à l'analyse. Si l'apprentissage d'une langue est une école pour la pensée, il est clair que les Chinois, qui n'ont aucun moyen de procéder à des analyses grammaticales, étaient bien peu préparés à faire, sur les notions de substance et de qualité, un travail de réflexion utile, dans une langue où aucune modalité verbale n'éveille l'attention de l'esprit sur la distinction qu'on peut faire entre l'adjectif et le substantif, et où, les représentations synthétiques, attachées à des symboles indéformables, restant entières, sans possibilité aucune de décomposition, le particulier est toujours pensé comme tel.

(A suivre.)

Revue critique

MERCIER (CHARLES). *Crime and criminals.* — 1 volume in-12, XIX-291 pages. Londres, University of London Press, 1918.

PEREGO (LUIGI). *I nuovi valori filosofici e el diritto penale.* — 1 volume in-8, XIII-205 pages. Rome. Società editrici libraria, 1918.

I. — Un même problème, le rapport du droit de punir avec le droit social et individuel de défense a inspiré ces deux œuvres, d'inégale valeur et de tendance opposée. L'une s'appuie sur la sociologie, la psychologie et la biologie, l'autre sur la nouvelle métaphysique intuitionniste. L'une répond aux tendances pratiques et relativistes de l'esprit anglo-saxon, l'autre à l'attrait persistant que la recherche de l'Absolu exerce sur l'esprit latin.

II. — L'objet de Charles Mercier est de renouveler la science du droit pénal en déduisant ses principes des conclusions de sciences plus précises telles que la biologie, la psychologie et une science plus nouvelle qu'il pense avoir constituée dans une de ses récentes publications, la praxéiologie ou science de la conduite. Mercier reproche à l'esprit anglais sa défiance envers le raisonnement déductif et la confiance exclusive qu'il accorde à l'expérience et à l'induction. Là serait sa principale faiblesse s'il n'avait su souvent se vaincre lui-même. L'Angleterre est la patrie de Newton et de Spencer, à qui la déduction seule a permis de découvrir la gravitation universelle et l'évolution.

Cependant l'Angleterre a inculqué son culte intolérant de l'induction aux criminologistes du continent. De là leur stérilité. On les a vu se partager entre deux écoles dont l'une, celle de Lombroso, n'a tenu compte que des facteurs organiques ou internes du crime, tandis que l'autre (peut-être celle de Lacassagne?) a tout expliqué par des facteurs externes et sociaux. Une troisième tentative est celle du Dr Goring, qui dans son *English convict* a présenté le criminel comme une variété intellectuelle et non comme une espèce. Mais la confiance excessive que Goring a placée dans la statistique morale l'a égaré, en le portant à attribuer à tous les malfaiteurs des traits qui ne se trouvent que chez les condamnés, c'est-à-dire chez la petite minorité des délinquants (1/7), que leur débilité intellectuelle livre aux recherches de la police.

On peut, dans le livre de Mercier distinguer : 1° une psychologie de la volonté criminelle; 2° une sociologie criminelle concluant à une classification naturelle des actes délictueux; 3° une théorie de la peine et de ses fins.

A vrai dire, cette analyse ne correspond qu'approximativement à l'ordre des chapitres, mais elle indique, croyons-nous, le véritable plan de l'ouvrage.

La première partie a pour objet de réfuter ceux pour qui les criminels forment une espèce ou tout au moins une variété du genre *Homo*, bien distincte des hommes physiologiquement normaux. La psychologie de l'acte criminel est la psychologie même de la volonté normale. Le criminel est en moyenne un joueur chez qui l'amour du risque, observable chez tous les hommes, prend une direction propre. L'homme le plus normal est un criminel à l'état potentiel. Une autre analogie entre le criminel et l'homme normal est qu'il soumet son activité malfaisante à la règle de la division du travail. Tout malfaiteur est un spécialiste qui a sa partie, son métier, dont il ne change pas volontiers. Dans l'exercice de ce métier, il met sa marque personnelle. Il a son style en quelque sorte, tout comme l'écrivain et l'artiste.

La psychologie criminelle n'a donc rien de profond ni de mystérieux qui la rende inaccessible au sens commun ou en fasse le monopole de quelques spécialistes. Quoique aliéniste et expert, Mercier se déclare partisan de la psychologie introspective et de la vieille théorie des facultés qu'il juge seule conforme aux données de fait. Il en résulte que s'il ne prend pas nettement parti entre la liberté et le déterminisme, il tient cependant le langage d'un partisan modéré de la liberté. La volonté reçoit ses fins du désir et en cela ne diffère pas de l'instinct, mais la volonté réfléchie a le choix des moyens. Pour Mercier comme pour Bentham, la différence entre le malfaiteur et l'honnête homme réside moins dans la conception qu'ils se font des fins de la vie, que dans celle des moyens propres à y conduire. Mercier peut ainsi adapter à sa psychologie criminelle la vieille théorie chrétienne de la tentation et de l'occasion. Le criminel fuit moins les occasions que l'homme normal, qui peut d'ailleurs y être exposé comme lui-même. Quant aux tentations, l'homme normal n'y succombe que si elles surpassent à l'excès sa force de résistance : le criminel n'y oppose presque aucune résistance.

Fort judicieuse sans doute, cette théorie de la volonté n'est pas nouvelle; l'on pourrait en trouver les linéaments dans la psychologie des Écossais et des Éclectiques français, et même chez Aristote. Mercier est cependant tout autre chose que l'héritier des théoriciens spiritualistes de la responsabilité. Il professe nettement le darwinisme et tient le plus grand compte des données de la psychologie comparée. Il voit donc dans la volonté une désintégration de l'instinct,

une forme d'adaptation plus complexe, mais moins parfaite. On ne peut d'après lui comprendre la vraie nature du crime (non tel que le définissent les jurisconsultes asservis aux traditions de l'École, mais tel que le définirait un droit pénal mieux éclairé par la science) que si l'on rapproche l'agent volontaire des êtres instinctifs, des hyménoptères sociaux, par exemple. On s'aperçoit alors que la possibilité du crime est donnée avec la structure même de la volonté. Tout homme normal contient un criminel latent, parce que la volonté comme telle ne comporte jamais qu'une adaptation imparfaite à l'état social.

Il n'en résulte pas que le crime soit pour Mercier ce qu'il est pour Durkheim et ses disciples, « un élément intégrant de la santé sociale ». Bien au contraire! La conduite criminelle et la conduite antisociale sont pour lui des expressions synonymes. Le crime est l'acte qui détruirait la société par ses conséquences s'il faisait exemple et si l'exemple était généralisé. Cette vue elle aussi est très classique. C'est la notion de la volonté générale, et Mercier n'hésite pas à citer à ce propos le nom de Kant, à défaut de celui de Rousseau dont Kant a incorporé les formules à son système.

Comme toutes les espèces animales, l'homme est soumis à la loi de la concurrence vitale et comme beaucoup d'espèces, il trouve dans l'association un moyen de vaincre les espèces rivales et de surmonter les autres difficultés que la nature lui oppose. Les exigences de l'association, du moyen indispensable pour atteindre les fins de la vie, s'imposent donc à sa volonté. De là le caractère quasi-automatique que tend à prendre la sociabilité. Or la sociabilité entre en conflit avec deux autres instincts qui peuvent parfois se trouver plus forts qu'elle, l'instinct de conservation personnelle et l'instinct de reproduction. Dans ce conflit d'instincts, la volonté est arbitre. Elle doit intervenir en faveur des exigences de la vie en société : là est sa fonction véritable. Mais elle peut aussi devenir l'instrument des penchants qui militent contre la société. De là la possibilité et la réalité du crime qui, bien qu'inévitable, n'en est pas moins pathologique.

De là aussi la nécessité de la contrainte pénale. Dans les sociétés humaines, l'automatisme social des abeilles et des fourmis est remplacé par l'autorité des mœurs et de la religion, ou à leur défaut, par la sanction pénale. Le rôle de la peine doit donc grandir à mesure que faiblit l'action des mœurs et de la religion, c'est-à-dire à mesure que les rapports sociaux se compliquent.

L'existence du droit pénal ainsi déduite des conditions mêmes de la vie humaine, il reste à classer les crimes et les criminels, puis à définir les rapports de la peine avec les autres mesures préventives et répressives que la société peut appliquer à sa défense. Ici encore se montre la supériorité de la méthode déductive.

Si le crime est la conduite dont la généralisation mettrait en péril

l'existence même de la société, les crimes les plus graves sont les attentats à la sûreté intérieure et extérieure de l'État. Le crime politique reprend ainsi la gravité que d'autres systèmes lui avaient déniée. Viennent ensuite les attentats à la propriété et à la famille, notamment au mariage. La défense de la propriété est essentielle à la sécurité de la coopération humaine et Mercier ne met pas en doute la vieille théorie juridique et philosophique qui identifie la propriété à la jouissance des fruits du travail. Il propose même d'ajouter à la liste déjà longue des délits contre la propriété deux cas nouveaux, le vol d'un usage et la rupture d'un contrat, deux torts qui ne donnent lieu qu'à des actions en dédommagement. L'usage est en effet un élément inséparable du droit de propriété et le contrat est une extension du même droit. C'est désarmer le droit de propriété que de le laisser sans protection, car ce n'est pas seulement un individu, mais la coopération sociale tout entière qui en souffre.

La famille, aux yeux de Mercier, est moins une société partielle qu'un aspect, un organe de la coopération sociale. La famille est la société en tant qu'elle se renouvelle périodiquement et qu'elle remplace les générations disparues par des générations nouvelles. Le mariage n'est que l'expression de la tendance de la famille à se perpétuer. Il en résulte que tout acte qui met le mariage en péril ou ne lui laisse d'autre sauvegarde que le motif antisocial de la jalousie, est un crime et doit être puni comme tel. Non seulement l'adultère et le viol, mais la prostitution et les autres formes de la débauche sexuelle rentrent dans cette définition. Il en est de même de l'abandon des enfants par leurs auteurs ou des mauvais traitements qui leur sont infligés.

Les criminels doivent être classés aussi bien que les crimes, car une telle classification permet seule de juger la valeur des tentatives qui se proposent de substituer l'amendement des malfaiteurs à leur châtiment.

Des trois classes de malfaiteurs distingués par Lombroso et son école (criminels-nés, criminels de profession et d'habitude, criminels d'occasion), Mercier écarte résolument la première en raison des principes de psychologie exposés plus haut. Mais il conserve les deux autres et subdivise la classe des criminels d'habitude, selon que, comme les imbéciles moraux, ils obéissent à une impulsion naturelle vers le crime ou que, faute de toute éducation morale, ils commettent le crime passivement. Quant aux criminels d'occasion, ce sont les plus voisins de l'homme moyen : ils commettent l'infraction, parce que la tentation est momentanément plus forte que la résistance qu'ils peuvent y opposer. Il n'y a pas lieu de se proposer la réforme soit de l'imbécile moral, soit du criminel d'occasion. La réforme, c'est-à-dire une éducation morale appropriée, ne convient qu'à la deuxième classe des criminels d'habitude.

La pénalité reste donc la grande ressource de la société en lutte avec la volonté criminelle. On peut lui assigner trois fins, la rétribution (*retaliation*), l'intimidation (*deterrence*) et enfin l'amendement du condamné. De cette troisième fin, il n'y a pas à s'occuper pour les raisons qui viennent d'être dites. L'intimidation est un but presque aussi inaccessible, vu l'imprévoyance des malfaiteurs et cette âme de joueur qui n'envisage jamais que les chances favorables, le gain immédiat et l'espoir d'échapper aux sanctions. Le but de la répression n'est atteint que si la peine est assez sévère pour annuler les profits du crime (*To render the crime unprofitable*, p. 280). Si le malfaiteur était certain qu'au moment où il vient de voler, la chose serait ôtée de ses mains et restituée à son propriétaire, il ne volerait pas et aucune autre punition ne serait nécessaire. « En d'autres termes, tout ce qui est nécessaire pour détourner le criminel de commettre le crime, c'est de le priver promptement des fruits de son crime. Si l'on n'y réussit pas, la peine restera inefficace; si l'on y réussit, elle cessera d'être nécessaire » (p. 280). Mercier s'étudie à montrer à quel point la loi est défectueuse à cet égard et il donne aux législateurs quelques indications dont ils pourraient faire leur profit, par exemple : afficher (comme en France) le texte d'une condamnation pour fraude dans la boutique du falsificateur ou l'obliger à fournir gratuitement aux consommateurs une quantité égale de produits purs; contraindre le diffamateur à publier à ses frais dans les journaux l'apologie de ses victimes, punir du fouet les auteurs de violences brutales.

Quoi qu'il en soit de l'intimidation, c'est la rétribution (*retaliation*) qui reste la principale fin de la peine. « Quand nous avons souffert un dommage du fait d'une autre personne, nous ressentons le désir profondément enraciné de lui infliger un tort en retour. Ce désir est de nature et d'origine biologique, car à ce prix seulement nous pouvons vivre en sûreté » (p. 267). Il en est de même quand nous sommes témoin de quelque injustice infligée à autrui. Ce désir est la sauvegarde de la société, que l'impunité détruirait sûrement. Le problème est celui de la proportion à établir entre la sévérité de la punition et l'immoralité (*turpitude*) de l'offense. Cette « turpitude » peut jusqu'à un certain point être mesurée si le juge et la loi tiennent compte de divers facteurs qui sont : le motif, égoïste ou altruiste de l'action, l'intention, la tentation, la portée des conséquences de l'offense, le rapport entre le tort infligé et l'avantage cherché, la délibération, l'alarme, le danger, la récidive, la fréquence du crime. De toutes ces considérations, la plus importante est celle du motif. L'acte criminel doit être puni d'autant plus sévèrement que le motif est plus radicalement égoïste ou antisocial. A cet égard, en effet, il y a correspondance entre la gravité du crime et celle du tort fait à la société.

On voit que le problème philosophique posé et résolu par Mercier est celui de la définition du fait punissable. Le crime est, à ses yeux,

la manifestation d'un caractère réfractaire à la coopération humaine. Il y a crime (au moins possible) partout où l'adaptation des caractères à la société n'est pas automatique. A cet égard l'homme le plus normal est un criminel latent.

Quoique nous approuvions dans l'ensemble la méthode de Mercier et la plupart de ses conclusions ainsi que son effort pour réagir contre l'abus de l'anthropologie criminelle et de la théorie des milieux, nous devons noter deux difficultés que présente son œuvre. La première est, si le crime politique est le plus grave de tous en raison de ses conséquences sociales, d'accorder cette gravité avec le criterium de la « turpitude » mesurée par l'égoïsme. La deuxième réside dans la théorie même de la volonté criminelle. L'explication de la criminalité serait que l'adaptation des hommes à la vie sociale n'est pas encore aussi parfaite que chez les abeilles et chez les fourmis. En d'autres termes, il y aurait désaccord entre l'évolution mentale et l'évolution sociale. La première se ferait de l'instinct à la volonté réfléchie; la seconde de la volition à l'automatisme. L'habitude sociale pourrait seule faire disparaître la criminalité. Autant dire que le *jus*, tel qu'il s'est formé chez les peuples civilisés *pari passu* à l'évolution de la volonté réfléchie, doit rétrograder devant le *mos* et le *fas*. Ou la fonction du droit pénal restera inefficace (au point de laisser six crimes impunis sur sept), ou la société remontera vers ses origines, vers l'indifférenciation du droit et des mœurs. On nous accordera en effet que les sociétés primitives devaient ressembler aux sociétés animales plus que les sociétés actuelles. Ce problème formidable, c'est le problème même de la responsabilité humaine et de ses rapports avec la constitution de la société. La socialité automatique des abeilles correspondrait à ce qu'a été pour l'homme l'état d'innocence. Mais l'humanité en est sortie pour n'y plus revenir. La criminalité dont elle souffre, et qui empoisonne les fruits de la civilisation, est la rançon dont elle paie le privilège de l'intelligence et de la conscience. Le prix est-il vraiment trop élevé?

On peut regretter que Mercier, qui témoigne par endroits d'une si vive admiration pour la méthode et les découvertes de Herbert Spencer, n'ait pas mieux utilisé pour sa tentative certaines des œuvres de son modèle, notamment les *Principes de la morale* et surtout l'essai sur la *Justice*. Il eût pu fonder plus solidement le droit social de punir sur la loi d'égale liberté et sur la loi de famille. Spencer lui indiquait déjà la voie dans quelques pages remarquables de son essai antérieur sur la *Morale de la prison*. La nature du crime et la légitimité de la sanction pénale seraient éclairées par la théorie de la coopération sociale qui cesserait d'être en désaccord avec le double principe Kantien de la volonté universelle et de la limitation réciproque des libertés. Le crime n'est plus l'acte qui met en péril la société telle qu'elle est; c'est la forme de conduite qui est incompatible avec la société telle qu'elle

devrait être et telle qu'elle tend à être quand elle suit son évolution normale. Le crime est encore la violation grave des exigences de la loi de famille, dans la mesure où elle s'accorde avec la loi d'égale liberté. Le crime cesserait alors d'être confondu soit avec les initiatives du génie moral qui tendent à réformer l'état présent de la société, soit avec la simple immoralité que le rigorisme britannique n'en distingue pas assez.

En résumé, si peu d'estime qu'il ait pour Lombroso et pour Lacassagne, Mercier a tenté comme eux de constituer une théorie scientifique de la défense sociale en faisant abstraction du double problème de la responsabilité et du droit de punir. C'est l'élaboration philosophique qui manque à son œuvre. Elle aurait cependant été nécessaire pour unifier et harmoniser deux théories qui ne sont que juxtaposées chez lui, une théorie psychologique de la volonté normale et criminelle et une théorie darwiniste des origines de la société et de l'instinct social.

III. — La restauration de la métaphysique et la réforme profonde opérée par M. Bergson dans la théorie de la connaissance ne pouvaient rester sans influence sur la philosophie du droit pénal. Il n'est donc pas surprenant qu'un disciple ou un interprète du bergsonisme ait traité des problèmes du droit de punir au point de vue de son école.

Ce disciple n'est pas français, mais italien. Le livre de Perego sur *Les nouvelles valeurs philosophiques et le droit pénal*, très obscur par endroits, mérite cependant l'attention en raison des tendances qu'il révèle.

L'objet de Perego est d'étudier le procès criminel à la lumière de la théorie bergsonienne de la connaissance. De même que le maître distingue de la connaissance par concept, tout entière dirigée vers la pratique et l'utilité sociale, l'intuition, seule susceptible d'atteindre des vérités désintéressées, de même Perego distingue entre la logique pénale et l'intuition pénale. Il explique le procès criminel par leur conflit. A l'ordre des concepts, à une logique qui tente vainement d'enfermer l'action criminelle dans ses cadres rigides, correspond la fonction de l'accusation. A l'intuition pénale correspond la défense. La première tend à l'imputabilité, la seconde à l'impunité. L'une interprète l'action défensive de l'individu, et, sous couleur de défense sociale, un égoïsme qui apprend à se modérer et à différer la satisfaction de sa vengeance. L'autre interprète la pitié méritée par tout accusé, un sentiment de solidarité humaine qui s'oppose à l'égoïsme collectif, l'intuition de l'identité profonde des êtres dans l'élan libre de l'esprit créateur.

Si nous en croyons Perego, l'intuitionnisme bergsonien (d'après une interprétation libre dont il revendique d'ailleurs l'entière responsabilité) apporterait au droit pénal une théorie nouvelle de la défense. A la vieille philosophie pénale, à la nouvelle sociologie criminelle, trop

confiantes l'une dans sa classification des faits punissables, l'autre dans sa classification des délinquants, à toute théorie logique et scientifique de la défense sociale, c'est-à-dire de l'égoïsme des personnalités différenciées dans l'association, l'intuitionnisme opposerait la solidarité humaine dans la vie profonde de l'esprit. D'ailleurs l'auteur proteste contre toute confusion entre sa théorie et celle de l'École spiritualiste dont Carrara a été en Italie le principal représentant. Son objet n'est nullement d'éviter l'erreur judiciaire, la condamnation de l'innocent ou de l'irresponsable. Un souci aussi « utilitaire » ne peut incomber qu'à l'accusation, au représentant de la défense sociale, c'est-à-dire de l'égoïsme, auquel il importe que la peine ne s'égare pas et ne tombe que sur la tête qui la mérite. Au nom de la nouvelle métaphysique, Perego réclame l'institution d'un défenseur officiel, dont la tâche, si nous comprenons bien sa pensée, serait de plaider contre la loi pénale elle-même, en démontrant son impuissance à apprécier la valeur de toutes les manifestations de l'esprit dont font partie la vie de l'accusé et même l'inspiration de l'acte qui lui est imputé. L'intuitionniste, on le voit, serait un être profondément altruiste, plein de pitié, mais sa pitié ne s'étendrait pas jusqu'aux victimes des criminels et des parasites; elle ne profiterait qu'aux accusés. Ils seraient les vraies victimes, puisqu'ils risqueraient de succomber tout à la fois à l'égoïsme de la défense sociale et à l'imperfection de la logique du concept.

Tout procès doit se terminer par une sentence. Qui ne voit la situation vraiment dramatique faite au juge chargé de la prononcer? Le procès ne se vide qu'en apparence entre l'accusation et la défense. En réalité, il met aux prises deux fonctions de la connaissance, le concept et l'intuition. Le juge écoutera-t-il la logique du concept qui le porte à servir l'utilité sociale, c'est-à-dire la réaction défensive de l'égoïsme ou l'intuition qui l'incline vers l'impunité? Attendra-t-il qu'un métaphysicien, plus subtil encore que ceux du temps présent, ait découvert à son usage une troisième source de la connaissance? Non! Il arbitrera le concept et l'intuition en écoutant un témoin tout à fait inattendu : le sens commun. C'est ainsi qu'entre l'égoïsme et la pitié il découvrira l'équité.

IV. — Ni l'une ni l'autre de ces deux publications n'apporte une solution bien satisfaisante au problème du droit pénal. Leur intérêt est de provoquer la réflexion sur quelques-unes des difficultés de ses données. C'est notamment de mettre aux prises un esprit scientifique orienté vers la pratique sociale et un nouvel esprit métaphysique, orienté vers la contemplation. Ces deux tendances sont-elles inconciliables? Un sociologue, d'esprit ouvert, doit-il déclarer la guerre au bergsonisme? Un bergsonien conséquent doit-il être l'adversaire des recherches sociologiques et de leurs applications pratiques? Nous ne le pensons pas. Héritière des sciences pratiques de la Grèce et de la

philosophie utilitaire de l'Angleterre, la sociologie descriptive et normative n'a rien à redouter de la faveur croissante que rencontre la métaphysique de M. Bergson. Plus une science reconnaît sa destination pratique, moins elle se sent dépréciée par une philosophie qui, bien comprise, se borne à combattre les prétentions explicatives du mécanisme mathématique. Si cette philosophie écarte la distinction kantienne de l'entendement et de la raison pratique, elle est parfaitement compatible avec la distinction aristotélicienne de la raison pratique et de la pensée pure.

Mais convient-il d'en presser indiscrètement les conséquences et de la faire témoigner en faveur de l'anarchie sociale et de l'impunité des attentats au droit individuel? Nous nous refuserons à l'admettre, tant que son fondateur n'aura pas fait connaître explicitement sa pensée sur ce point. Élever la valeur de l'esprit et de la spontanéité créatrice au-dessus de celle de l'organisation sociale, ce n'est nullement s'insurger contre les conditions d'existence de la société humaine. Or le droit de punir est de ce nombre. Un adepte de la nouvelle métaphysique peut nous rappeler que le droit de punir n'est qu'un aspect du droit de défense et que le souci d'assurer la défense de l'accusé mesure en quelque sorte le progrès des institutions pénales. La philosophie sociale du criticisme lui avait laissé ici peu de chose à dire. Cependant en elle-même la doctrine de l'évolution créatrice nous paraît beaucoup plus favorable à la théorie classique de la responsabilité du délinquant qu'à celle de son impunité. Elle peut corriger les conclusions rigoureuses du darwinisme social sans détourner au profit des parasites et des hommes de proie la pitié qui n'est due qu'à leurs victimes.

GASTON RICHARD.

Revue générale

LA PHILOSOPHIE DE L'INDE

The Heritage of India Series :

A. Berriedale Keith. — *The Sâṃkhya system*. Calcutta and London, Oxford University Press. In-12 de III-109 p. 1 sh. 6.

Percy Brown. — *Indian Painting. Ibid.*, in-12 de III-115 p.

Sous ce titre : L'*Héritage de l'Inde*, vient d'être inaugurée une série d'études destinées, selon l'intention des éditeurs, le Révérend Azariah et J.-N. Farquhar, à révéler aux Hindous eux-mêmes les trésors de leur propre civilisation. Un esprit de sympathie désintéressée qui se porte spontanément vers la culture indienne, vers celle du passé pour la mieux apprécier, vers celle du présent pour la développer dans ses voies originales, distingue l'entreprise de toutes celles qui visent à faire de la simple vulgarisation au profit d'un public occidental curieux d'exotisme, mais ignorant des civilisations autres que la sienne. La religion, les beaux-arts ne doivent pas être les seuls sujets proposés à la compétence des spécialistes désireux de collaborer à cette œuvre : on a prévu un programme détaillé de travaux relatifs à cette littérature vernaculaire touffue et bigarrée qui relie l'Inde actuelle à l'Inde classique, nous dirions volontiers à cette Inde abstraite qu'on étudie d'ordinaire presque exclusivement, mais qui ne fut jamais adéquate à la totalité de l'Inde réelle.

Deux numéros de cette nouvelle bibliothèque nous sont parvenus : une histoire de la philosophie sâṃkhya écrite par le maître qui traduisit naguère la *Taittirîya saṃhitâ* et qui enseigne le sanskrit à Édimbourg, M. Berriedale Keith ; une histoire de la peinture indienne, esquissée par le Principal Percy Brown, de Calcutta. L'excellente qualité de ces deux travaux est un gage du sérieux de l'entreprise.

M. B. Keith a réussi à faire du sâṃkhya une étude qui représente un progrès important sur l'état où Garbe avait laissé le sujet : il a introduit en la matière le point de vue historique. Il discerne l'origine de la doctrine dans certaines Upaniṣads (*Kaṭha et Çvetâçvatara*), qui

mentionnent une évolution de principes à la façon du Sâṃkhya; il reconnaît dans l'épopée du *Mahâbhârata* un Sâṃkhya en cours d'élaboration encore incomplètement distinct du Yoga; dans le *Saṣṭitantra* une énumération de soixante principes, mais sans que la doctrine ait encore pris la forme athéistique; dans la *Kârikâ* la fixation du système, vers le IVe siècle, au moment de l'effervescence intellectuelle contemporaine des Guptas; enfin dans les *sûtras*, qui ne sont guère antérieurs au début du XVIe siècle, l'aspect scolastique du Sâṃkhya, déformé sur plus d'un point, ne fût-ce que par des préoccupations de controverse. Qu'il s'agisse de rechercher la date approximative d'un texte ou de comparer le contenu de deux exposés différents de la doctrine, l'auteur se montre diligent, circonspect; son œuvre, d'apparence succincte, est, à dire vrai, pleine de substance.

(Belvarker, p. 69, pour Belvarkar, est une simple coquille; mais il y a une inexactitude à écrire, p. 57 : Asañga, comme s'il s'agissait de la même lettre que dans Pañcaçikha (44). Pourquoi n'avoir pas transcrit soit Asaṅga, soit, par analogie avec Sâṃkhya, Asaṃga?)

— L'ouvrage consacré par M. Percy Brown à l'étude de la peinture indienne fournit les éléments d'une analyse de ce qu'a été, pour la civilisation de l'Inde, le « style » en matière plastique. Le *kalm*, ce à quoi l'on reconnaît une école, n'est pas simplement une technique spéciale : c'est une manière particulière non seulement de faire, mais de voir et de penser. L'auteur a écrit dans son Introduction quelques pages où il montre avec pénétration et finesse l'attitude esthétique *sui generis* de l'esprit hindou, pour lequel la représentation figurée se trouve le plus souvent dépendante d'une idée ou d'un sentiment qu'il s'agit de traduire. M. Brown a assez fait en nous instruisant et en nous présentant des spécimens d'art; mais comment n'a-t-il pas été frappé de cette antinomie, que suggèrent ses propres expressions, et qui se trouve impliquée par son objet d'étude, d'une esthétique d'inspiration purement philosophique et d'exécution principalement graphique? Vivre dans la pensée et se réaliser dans la ligne, malgré toute la complexité de l'idée et toute la sécheresse du trait, tel est en effet le paradoxe de la plastique indienne.

F. OTTO SCHRADER : *Introduction to the Pâñcarâtra and the Ahirbudhnya Saṃhitâ*. — Madras, Adyar Library, 1916, in-8 de XI-178 p.

Le docteur Schrader a occupé les loisirs forcés que lui ont laissés son état de prisonnier de guerre au camp d'Ahmednagar, en étudiant la doctrine des Pâñcarâtrins, dont l'Institut d'Adyar, qu'il dirige depuis quatorze ans, vient de publier un texte capital, d'*Ahirbudhnya Saṃhitâ* (Madras, 1916). Ces deux travaux constituent œuvre de science : un domaine de la pensée indienne négligé jusqu'ici et, par suite, comme il arrive d'ordinaire, méprisé ou « sous-estimé » par les Européens, se trouve de la sorte exploré dans ses directions essentielles.

L'enquête bibliographique consiste dans l'énumération et la confrontation des listes de saṃhitâs (compendia) consacrées par la tradition des Pâñcarâtrins. Ici, comme en tout autre domaine, la production indienne apparaît massive et colossale : on découvre une littérature considérable, dont pour la première fois le défrichement se trouve amorcé. Le dépouillement de ces textes inspiré par la recherche, dans chaque saṃhitâ, de celles qui s'y trouvent citées et qui, par suite, sont plus anciennes, aboutit à situer quatorze d'entre elles entre le Ier et le IXe siècle de notre ère; les plus importantes et les plus anciennes paraissent être la triade : *Pauṣkara*, *Sâttcata* et *Jaya*.

Il y aurait injustice à ne point savoir gré à M. Schrader de s'être fait notre pilote sur l'« océan du Pâñcarâtra ». La doctrine, comme son nom l'indique, consiste en cinq disciplines, concernant l'ontologie (tattva), la libération (mukti-prada), la dévotion (bhakti-prada), la concentration (yaugika), les objets des sens (vaiçeṣika). Les samhitâs des Pâñcarâtrins traitent donc, comme les *Brâhmaṇas* orthodoxes, les *Agamas* çivaïtes, les *Tantras* viṣṇuites, du contenu entier de la culture religieuse indienne, mais avec des concepts et des méthodes qui leur sont propres. La notion dominante est celle d'émanation : la transcendance de Viṣṇu n'empêche pas, mais fonde au contraire l'immanente activité de Laksmî, aspect relativement inférieur de l'Absolu; ainsi se trouve surmonté l'hiatus que la philosophie Sâṃkhya dénonçait entre l'Esprit immuable, seul être vrai, et la vaine, la tumultueuse Nature. Les attributs de la Çakti divine, au nombre de six, conditionnent trois hypostases (vyûhas) en lesquelles se manifeste la Divinité : Saṃkarṣana, Pradyumna et Aniruddha; chacun de ces trois principes est investi de fonctions à la fois physiques et morales grâce auxquelles ils régissent l'ensemble tant des phénomènes que des actes; ajoutons qu'ils représentent une accommodation du système aux autres religions indiennes, tous trois n'étant respectivement que des noms différents du Çiva sectaire, du Brahman vedântique et du Puruṣa suprême des Sâṃkhyas.

Le détail du système construit sur ces bases est exposé de façon complète, et l'analyse de l'*Ahirbudhnya Saṃhitâ*, œuvre que M. Schrader est enclin à imputer au IVe siècle, fournit un répertoire utile. D'excellents index achèvent de rendre ce livre fort précieux, bien que l'auteur se soit abstenu de situer la place de la doctrine étudiée dans l'ensemble de la pensée indienne. Dénoncer dans cette doctrine des influences extérieures à l'Inde ne serait pas un vain jeu. L'angélologie, l'histoire de la descente des Manus, véritable pendant de la théorie de la chute d'Adam, le concept de l'œuf cosmique, l'idée d'émanation, bien d'autres notions encore attestent une démarcation des systèmes gnostiques. Un simple trait, purement extérieur, montrera combien les idées entre lesquelles se meuvent ces spéculations sont d'allure peu

spécifiquement indienne : les index, très suffisamment complets, ignorent le terme de saṃsâra : occasion privilégiée de constater combien la pensée sectaire entraîna loin de leur foi authentique les Brahmanes qui s'y adonnèrent pour sauver leur prééminence.

H. G. Rawlinson. — *Intercourse between India and the western world from the earliest times to the fall of Rome.* Cambridge, University Press, 1916, grand in-8 de VIII-196 p.

Cet ouvrage doit être signalé à quiconque s'intéresse à l'histoire des idées, car les relations qui se sont établies, dans les deux sens, entre la pensée de la Grèce et celle de l'Inde, ne sauraient être envisagées autrement que comme l'un des faits capitaux de l'histoire humaine. Très documenté plutôt que fortement conçu, précieux par la masse des petites observations qu'il apporte, ce livre ne fournit guère d'interprétations, moins encore de solutions aux problèmes historiques posés par son sujet, mais il mérite d'être pris pour base de toute discussion en ces matières épineuses. Les rapprochements qu'il suggère entre divers concepts philosophiques des deux civilisations ne sont ni tous ceux que l'on pourrait indiquer, ni tous absolument topiques. Mais tous les cas particuliers où l'on soupçonne une relation entre l'orient et l'occident peuvent être sujets à caution, et néanmoins l'impression générale peut légitimement en résulter, d'une certaine communauté de pensée non exclusivement imputable à une communauté d'origine. L'historien qu'est M. Rawlinson a fait œuvre difficile et utile.

V. S. Ghate. — *Le Vedânta, étude sur les Brahma-sûtras et leurs cinq commentaires.* Tours, Arrault, 1918, grand in-8 de XLIV-146 p.

De toutes les philosophies de l'Inde, le Vedânta, qui a longtemps été presque la seule connue des Européens, est demeurée la mieux connue en Occident. Les consciencieux travaux du schopenhauérien Paul Deussen ont dès longtemps propagé la notion complète et lucide d'un Vedânta construit dans l'abstrait, fondé sur l'écrit de Bâdarâyaṇa (Brahma-sûtras) à l'exclusion de tout autre texte, si l'on excepte les Upaniṣads, principe du système. Presque seule, une étude de Max Walleser a signalé à l'attention des Européens de fortes raisons d'admettre une évolution de la doctrine, sous l'influence du Bouddhisme Mâdhyamika. Mais il devait paraître sûr *a priori* qu'une pensée qui puise ses origines dans les arcanes des Védas et qui demeure, aujourd'hui encore, le patrimoine intellectuel de l'élite indienne, avait subi à travers les âges d'importantes et de constantes transformations.

M. Ghate a le rare mérite de réunir la connaissance la plus complète des textes, base de la doctrine que professe sa foi de brahmane, et l'attitude critique, dont il a acquis la familiarité auprès des indianistes tant français qu'anglais. Cette thèse, qui fut favorablement

accueillie par la Faculté des Lettres de Paris, n'est point l'improvisation hâtive d'un étudiant, mais l'œuvre mûrie d'un maître rompu à l'enseignement de cet ensemble de méthodes à la fois grammaticales et religieuses, sur lesquelles repose la culture brahmanique. M. Ghate s'est fait naguère l'éditeur d'un manuel de logique vaiçesika qui remonte au début du XI[e] siècle, la *Saptapadârthî*, ainsi que de son commentaire, la *Padârthachandrikâ* (1909, Nirnaya-Sagar Press, Bombay); il a publié des leçons qui constituent un excellent compendium du Védisme, sous ce titre : *Lectures on Rigveda* (1915, Aryabhushan Press, Poona). Son *Vedânta* est une œuvre quasi définitive, parce qu'il consiste en une paraphrase résumée des cinq grands commentateurs : Çaṅkara (début du IX[e] s.), Râmâṇuja (XI[e]), Nimbârka (XII[e]), Madhva (XIII[e]) et Vallabha (XVI[e]), et qu'il met ainsi en évidence, de façon objective, les divergences des diverses interprétations. Le public philosophique trouvera dans cette manière de faire l'application spontanée de la méthode appliquée par un Victor Delbos en notant pas à pas, au moyen de fidèles analyses, les étapes successives de la pensée morale de Kant. Pour donner satisfaction ainsi aux exigences de l'esprit historique, on n'a eu d'ailleurs qu'à se conformer, aussi bien dans l'étude des commentaires que dans celle du livre sacré, aux préceptes d'interprétation de l'exégèse indienne (Mîmâṃsâ), car l'intelligence intégrale de chaque commentaire pris en lui-même conduit à des doctrines métaphysiques sensiblement différentes; en consentant à se l'avouer, au lieu de chercher partout l'affirmation d'une même vérité, et quoi qu'il en pût coûter à un homme pour qui ces textes enveloppent des articles de foi religieuse, l'auteur a fait œuvre non seulement de pândit, mais de savant, au sens européen du mot. Sous toutes les latitudes, puisque la critique est toujours fille de l'exégèse, la foi soucieuse d'objectivité inaugure la méthode historique.

La notation des phases par lesquelles passa le Vedânta chez des penseurs qui, à l'exception de Madhva, furent des théoriciens d'une grande originalité, apporte une contribution notable à l'histoire de la philosophie. On y remarque, comme dans l'évolution du spinozisme, toute la série des postures intellectuelles intermédiaires entre le pur monisme (Çaṇkara) et le pluralisme (Madhva); peut-être, en explorant une portion considérable de la pensée indienne, apercevra-t-on sous un nouveau jour certaines tentatives de la pensée occidentale.

A. Faddegon : *The Vaiçeṣika System*, described with the help of the oldest texts. — Amsterdam, Joh. Müller, oct. 1918; grand in-8° de 614 pages. (Verhandelingen der koninglijke Ak. v. Wetenschappen te Amsterdam, XVIII, n° 2).

M. Faddegon, qui annonce pour un proche avenir une traduction des *Vaiçeṣika sûtras*, paraît voué à la connaissance de la philosophie Vaiçeṣika. Le présent ouvrage, modèle de travail consciencieux, est

un monument considérable par ses dimensions matérielles, par le soin minutieux dont il témoigne dans la confrontation de textes volumineux, et important par l'effort qu'il atteste pour tenter une étude exhaustive du sujet. Une série de tables déterminent non seulement le contenu des *sûtras* et du commentaire de Praçastapâda, mais aussi celui des ouvrages naiyâyikas apparentés au Vaiçeṣka dans un syncrétisme ultérieur. Cet effort de critique interne des textes et d'analyse comparative mérite d'être loué hautement, et il serait à souhaiter que cet exemple fût suivi pour les autres philosophies de l'Inde. Le défaut du présent travail, — un abus des divisions, un enchevêtrement des tables, notes, appendices à travers lesquels la pensée de l'auteur risque de se diluer et la recherche du lecteur de se fourvoyer, — est un défaut trop rare, rançon de trop précieuses qualités, pour que nous ayons le courage d'en faire reproche à M. Faddegon.

En ce qui concerne la date qu'il faut assigner aux textes, on s'en tient, d'une façon générale, à l'appréciation de Suali. On s'oppose volontiers aux suggestions de Stcherbatsky, mais on paraît avoir ignoré l'ouvrage capital de ce dernier, dont une traduction en français, destinée par nous-même à répandre la connaissance des idées de l'auteur, a été retardée par la guerre. Toutefois, on accorde à Stcherbatsky, sinon expressément que l'épistémologie vaiçeṣika est postérieure à l'idéalisme bouddhique des Yogâcâras, du moins qu'elle est postérieure à Nâgâjuna. Il est donc établi par les discussions qu'a inaugurées naguère Jacobi, que le Vaiçeṣika est une doctrine de l'époque médiévale. Son caractère abstrait, presque indifférent à la vie religieuse, son formalisme scolastique en portent l'empreinte irrécusable.

Sans entrer ici dans des précisions d'ordre technique, signalons la thèse essentielle, le résultat des recherches de l'auteur : la théorie des catégories (padârthas) en laquelle s'exprime la pensée vaiçeṣika, tire sa source de la grammaire. Le besoin de détermination et de spécification, c'est-à-dire de clarté, de méthode dans la pensée, a tenté de se satisfaire par une analyse du langage, dont procèdent les concepts appliqués ensuite à la connaissance de la nature et de l'esprit. On a trop souvent, aux Indes même, fait violence à la signification des termes techniques du vaiçeṣika, en prétendant trouver l'essence de cette philosophie dans une physique atomiste [1], du même ordre non seulement que de la physique d'Épicure ou même de Démocrite, mais que de la physique mathématique de l'Europe moderne. La doctrine vaiçeṣika s'éclaire d'un jour plus lumineux à la clarté de l'exégèse mîmâṃsaka et des théories grammaticales de Pâṇini que par une fallacieuse assimilation aux idées de Gassendi. Il

1. Cf. Masson-Oursel, compte rendu sur un ouvrage de J. C. Chatterji, *Hindu Realism*, in *R. Philosophique*, juillet-août 1918, p. 150-151.

était aisé de le présumer, mais la démonstration du point de vue indien en a été apportée par M. Faddegon.

S. Radhakrishnan : *The Philosophy of Rabindranath Tagore.* — London, Macmillan, 1918. In-8 de xii-294 p.

Le poète philosophe de l'Inde contemporaine, en qui le public cultivé des diverses parties du monde s'accorde à saluer l'une des gloires de notre époque, vient de trouver, parmi ses admirateurs et ses élèves, un « scholar » qui a entrepris d'analyser les idées directrices de son inspiration. Telle a bien été l'intention de M. Radhakrishnan; il l'a réalisée non à l'européenne, en disséquant les facteurs constitutifs de la pensée de Rabindranath Tagore, mais à l'indienne, en spéculant sur les harmonies intellectuelles dont s'enchante la rêverie du poète. Pourquoi en ferait-on reproche à l'auteur? Il n'appartient qu'à la critique européenne de comprendre par analyse et d'étudier un esprit sous l'aspect de son individualité. Ce n'est pas par hasard que l'illustre Hindou a eu pour biographe un Anglais, M. Ernest Rhys, mais pour interprète et commentateur un de ses compatriotes, celui qui écrivit le présent volume. L'éminente valeur de l'intelligence par synthèse n'ayant d'ailleurs pas à être défendue, même en Europe, nous sympathiserons sans réserve avec le travail de M. Radhakrishnan.

De par sa méthode même, l'auteur s'est trouvé amené à dégager l'aspect « éternel » de la pensée de Rabindranath Tagore plutôt que sa personnalité concrète. Cette pensée est elle-même toute de synthèse, de conciliation. Conciliation vivante, spontanée, moins imputable à un effort réfléchi qu'à la reviviscence, chez le plus richement doué des Hindous modernes, des multiples tendances de l'esprit indien. C'est nous, lecteurs, qui reconnaissons dans tel poème d'amour, dans telle fantaisie littéraire, dans tel chapitre de ce bréviaire moral, la *Sâdhanâ*, un thème des *Upaniṣads*, un trait d'origine bouddhique, une tradition vedântique ou une influence chrétienne. Les divers facteurs de l'inspiration du poète se révèlent conciliables par l'unité de la pensée qui en jaillit.

Cette unité résulte d'une attitude immanentiste. L'absolu que révère Rabindranath Tagore est supérieur au monde, mais se réalise dans le monde. L'univers est donc à la fois une illusion, comme le professe un Vedânta fortement teinté de Bouddhisme, et un être effectif; illusion si on le sépare de son principe, mais réalité par ce qui le fait être et ce qu'il réalise. Ainsi le penseur se retrouve comme au stade de la doctrine qu'exposaient les plus anciennes *Upaniṣads*, avant que les philosophies qui en devaient procéder se fussent différenciées et que l'on eût discerné les diverses solutions possibles du problème métaphysique. Cette foi en l'immanence du premier principe est pour Rabindranath Tagore la garantie de la valeur de la science, — car

l'univers est, pour parler comme Leibnitz, bien fondé, puisqu'il se fonde en Dieu; — de la morale, car le monde n'est pas indifférent à l'effort vertueux; — de la justice sociale, car l'humanité n'est point « un empire dans un empire », ayant des fins étrangères à celles du tout. L'âme généreuse du poète, pour laquelle le salut se définit par la fusion avec l'Esprit éternel, ne rencontre donc en aucun domaine ce quelque chose d'étranger ou d'hostile à l'absolu, qui justifierait un doute, une anxiété, un pessimisme: admirant tout en Dieu parce qu'elle contemple Dieu en tout, elle s'adonne entière à l'amour divin.

Comment s'étonner dès lors que son mode d'expression relève de la poésie? Celui dont l'inspiration se trouve d'emblée à l'unisson du rythme créateur, pense et traduit sa pensée en de libres créations dont on peut dire qu'elles sont belles, parce qu'elles incorporent l'esprit dans la nature. L'art, en effet, se doit définir non comme une imitation, mais comme une vision, une réalisation neuves ; et son but est non pas de façonner des formes, mais de promouvoir l'esprit. En cette esthétique s'exprime l'esthétique latente du génie de l'Inde, peu accessible à l'attrait de la forme individuelle, soit générique, soit particulière.

M. Radhakrishnan a cru devoir consacrer deux gros chapitres à l'exposition des sentiments de son auteur sur la situation actuelle et l'avenir du monde hindou. Les idées européennes ne méritent d'être accueillies, assimilées, que dans la mesure où elles ne s'opposent pas à la notion proprement indienne de vie intérieure, qui doit être sauvée à tout prix, au nom même de la liberté dont se réclament les Occidentaux, car l'autonomie spirituelle est la plus précieuse des libertés, tant pour un peuple que pour une conscience individuelle. Aux yeux de qui possédera cette conviction, le présent et le passé, l'Europe et l'Orient pourront se concilier en une coopération féconde. *A fortiori* une communauté d'inspiration pourra-t-elle s'établir à l'intérieur d'un pays où Hindouistes, Bouddhistes, Jainas, Musulmans et d'innombrables sectes morcellent à l'infini une très vague conscience nationale.

H. T. Francis et E. J. Thomas : *Jâtaka Tales*. — Cambridge, University Press; grand in-8° de xv-488 p.

Anthologie de contes bouddhiques, composée d'extraits puisés dans la traduction Cowell (Cambridge, 1895-1907), cet ouvrage ne saurait prétendre à l'originalité. Mais il constitue une excellente initiation à une littérature dont s'est nourrie la piété des foules à travers l'immensité du monde bouddhique et où l'art a puisé d'innombrables thèmes. On sait qu'un jâtaka est une histoire dans laquelle le futur Bouddha, n'étant encore que prédestiné à l'illumination (Bodhisattva), sans la posséder en acte, est représenté au cours des existences à travers lesquelles soit comme animal, soit comme Dieu, soit comme homme, il a acquis les mérites qui font de lui le pivot moral de l'univers. Une telle conception permettait d'intégrer au Bouddhisme un nombre

illimité de fables, de légendes jusqu'alors diffuses dans un anonyme folk-lore, moyennant l'introduction d'un élément moralisateur et édifiant le plus souvent arbitraire. Il convient toutefois de remarquer que le caractère factice de l'estampille bouddhique apposée à ces contes ne fait aucun tort à l'idée foncièrement bouddhiste dont précède une semblable conception. Il y a là une tentative d'inspiration populaire pour moraliser la croyance à la transmigration et au karma : sublimes ou enfantines, ces anecdotes disparates, recueillies des plus diverses origines, proclament que l'on s'élève dans l'échelle des êtres non par l'observation des rites, mais par un effort de vertu. — La magistrale édition de Fausböll (Londres 1877-1897) a rendu d'un accès facile cette littérature dont l'intérêt déborde le domaine de l'indianisme, de la même façon que l'intérêt des fables d'Ésope déborde celui de l'hellénisme. La relation précise qui a existé entre les fables brahmaniques (*Pañcatantra*, p. ex.), les mythes d'Ésope, les contes chinois adaptés au Bouddhisme, et les Jâtakas : voilà un sujet qui sollicitera longtemps encore la curiosité des chercheurs. MM. Francis et Thomas contribuent pour leur part, sinon à avancer la recherche, du moins à en signaler l'attrait. Le soin extrême de l'impression est digne d'éloges, ainsi que l'introduction de photographies représentant des figurations sculpturales de jâtakas.

F. W. Bain : *Un doigt de la Lune*, conte d'amour indou mis en anglais d'après un manuscrit sanscrit. — Traduit de l'anglais par Suzanne Karpelès. Paris, B. Grasset, 1919; in-12 de 296 p.

Ceci est une fantaisie littéraire, et non pas même une œuvre ancienne, mais un pastiche. Toutefois peu d'ouvrages d'austère, de pédante critique sont plus révélateurs de la mentalité indienne. La traductrice comme l'auteur ont, chacun de leur côté, vécu dans une familiarité dévote avec le charme prenant de la poésie hindoue : aussi l'opuscule est-il pour l'un comme pour l'autre un chef-d'œuvre ; car M. Bain en anglais, Mlle Karpelès en français ont pensé et parlé sanscrit, — le sanscrit de Bharati ou de Kâlidâsa. Le pastiche est poussé jusqu'à vouloir faire passer pour artificiellement surchargé d'un placage brâhmanique un récit d'inspiration sectaire. La doctrine du salut par l'amour, c'est la pensée fondamentale des Bhâktas; le roman de ce couple amoureux, c'est l'exposé imagé d'une théologie. L'Absolu se mire dans son aspect féminin, sa Çakti ; mais cette dernière n'existe que par lui : elle est, pourrait-on dire, un sphinx dont le secret est de n'avoir point de secret, puisqu'elle n'existe qu'en tant que reflet. Le rapport d'Elle à Lui, c'est l'amour (bhakti); celui de Lui à Elle, c'est de l'ineffable, mais c'est, poétiquement, un baiser (226, 285). Roman exquis, symbole de plus d'une métaphysique.

P. Masson-Oursel.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

J.-L. de Lanessan : *L'idéal moral du matérialisme et la guerre.* — Paris, F. Alcan, 1918.

M. de Lanessan expose en ce livre, d'une façon claire et précise, l'origine des sentiments et des passions, selon la théorie de l'évolution; il montre le rôle de l'égoïsme et de l'altruisme dans la naissance et le développement des sociétés; il fait valoir la puissance de l'éducation pour la formation des habitudes morales; considérant enfin la guerre abominable déchaînée sur le monde par l'impérialisme germanique, il flétrit cet impérialisme comme contraire à l'idée du progrès humain et jugé tel jusqu'à promouvoir l'association des peuples les plus divers en vue de briser ce nouvel essai de domination universelle.

M. de Lanessan nous semble pourtant, oserions-nous dire, avoir déplacé quelque peu les termes de la question philosophique où s'encadre son travail. Ni la théorie de l'évolution ne se rattache, sans plus, aux seules doctrines matérialistes; ni les méthodes d'observation et d'expérience, ce qu'on nommerait avec Comte la direction « positive » de l'esprit, ne sauraient, sans plus, être figurées par le matérialisme.

Monisme matériel, monisme psychique, spiritualisme ou dualisme, panpsychisme, panthéisme, etc., sont essentiellement des métaphysiques, des conceptions plus ou moins propres à signifier l'attitude de l'intelligence au regard des phénomènes de l'univers. Et ces conceptions différentes peuvent s'accorder avec une théorie de l'évolution, en même temps que l'« idéal moral » n'est étranger à aucune d'elles. Que nous concevions un univers matériel ou un univers psychique: que nous imaginions l'esprit sortant de la matière par voie d'évolution, ou que nous supposions l'esprit inhérent à la matière même afin d'assurer à l'évolution un fondement : les conséquences relatives à la morale sont des conséquences qui ne découlent pas directement de ces conceptions, ou hypothèses purement logiques, mais que nous en tirons par la voie de raisonnements portant sur des faits qui sont, au moins en partie, en dehors de ces hypothèses.

Les morales sont des règles de conduite; les métaphysiques, des spéculations. Que des religions très distantes aient pu enseigner une morale qui apparaît la même en ses traits généraux, suffirait à montrer cette distinction fondamentale entre les vues pratiques de la morale et les vues théoriques de la métaphysique. Ni le Bouddha ni Jésus n'avaient la même conception du monde; ils se rencontrent néanmoins dans leurs enseignements, aussi bien que Marc-Aurèle ou Sénèque, Rabelais ou Diderot. Que chaque morale présente, par ailleurs, un accent propre, en vertu de telle ou telle philosophie dominante, cela n'est pas contestable; mais les différences, alors, s'accusent moins dans les principes généraux que dans leur application aux cas particuliers, c'est-à-dire dans les législations.

Moment et passé historique, sentiments profonds de la nature humaine, expérience de la vie : tels sont les faits sur lesquels la morale se construit, et nos spéculations métaphysiques n'ont avec ces faits que des rapports indirects.

M. de Lanessan ne l'ignore pas plus que nous. Et sa défense du matérialisme, en ce qui regarde l'idéal moral, reste valable. La cause, à vrai dire, était gagnée d'avance. Il est clair qu'il n'existe point de relation nécessaire entre le matérialisme ou le transformisme et une doctrine de la force telle que l'entendaient les dirigeants de l'Allemagne. Non sans raison, M. de Lanessan estime que « les élucubrations de Le Dantec » ne représentent avec exactitude ni la doctrine transformiste ni la philosophie matérialiste. Durand (de Gros) avait relevé très justement, dirons-nous à cette occasion, ce caractère de la lutte pour la vie qui est d'être une lutte contre soi-même afin d'ajuster son propre organisme à des conditions nouvelles d'existence.

La férocité qui règne dans la nature, la dévoration mutuelle des êtres qui y apparaît à peu près partout (voyez les études de Fabre), n'en demeure pas moins un des aspects du monde biologique. La force n'y agit pas seule, reconnaissons-le avec M. de Lanessan, mais aussi la ruse et l'ingéniosité. Et si nous venons à l'homme, comment ne pas relever avec lui, à l'encontre de la lutte violente et sans merci, les motifs agissants sortis d'une longue expérience, et la prépondérance croissante de jugements plus sains, sinon de sentiments de sympathie non moins primitifs que les appétits auxquels ils opposent leur puissance bienfaisante?

L. Arréat.

Charles-Augustin Strong : *The origin of Consciousness. An Attempt to conceive the mind as a product of evolution.* — Macmillan, London, 1918.

I. — L'origine de la conscience, tel est le problème que M. Strong a tenté de résoudre. Le sous-titre de son livre nous montre en outre

qu'il tient l'esprit pour un produit de l'évolution, et c'est une psychologie évolutionniste qu'il essaie d'édifier.

Quelle idée se faire du quelque chose qui serait le sujet de cette psychologie? Ce quelque chose, pour M. Strong, c'est la matière spirituelle. Cette expression n'implique point une contradiction, l'étoffe de l'esprit (mind-stuff), telle qu'il l'entend, jouissant de cette propriété, l'étendue, qu'on réservait jadis à la matière proprement dite, et sa doctrine serait donc une sorte de panpsychisme réaliste, qui se distinguerait du panpsychisme idéaliste aussi bien que du monisme logique.

L'établissement de cette doctrine exigeait une analyse préalable de la perception. A cet effet, l'auteur s'attache d'abord à distinguer l'information ou vision immédiate (*awareness*) de la conscience. Plus exactement, ce qu'il nomme l'*awareness* désigne la fonction générale par quoi nous connaissons; elle équivaut, pour les choses, à être *données* (giveness). Mais le fait que des choses sont *données* étant le moins discutable des aspects de la conscience, il s'applique, d'une part, à définir la connaissance ou vision immédiate en tant que donnée; et c'est, d'autre part, en considérant la conscience comme une *relation* qu'il se flatte d'en expliquer l'origine.

Les philosophes, remarque M. Strong, confondent d'ordinaire, sous le mot de conscience, deux choses : l'une, qui est un fait d'expérience; l'autre, qui vient après l'expérience. Ils confondent nos états psychiques, peines, désirs, émotions, images mentales, avec la fonction ou le fait d'être donnés. Cette vue des états psychiques a prévalu jusqu'à la grande découverte de William James que « l'*awareness* n'est pas un *datum* de l'expérience ».

Ne pouvant entrer ici dans le détail de la discussion, relevons ce résultat principal des analyses patientes de l'auteur, que — la perception nous renseigne sur l'*essence* (la qualité), non sur l'*existence*.

Des existences telles que celles de nos états psychiques doivent être distinguées des essences proprement dites : elles sont les moyens par quoi celles-ci, les essences ou qualités, sont données, les véhicules (d'où le nom de théorie véhiculaire) de leur apparition à notre moi connaissant. Et ceci implique qu'il existe, en outre de la perception, une seconde forme de connaissance ou d'expérience qui nous révèle un autre aspect de la réalité, soit l'introspection.

Il se peut, d'ailleurs, que les objets appréhendés par l'introspection soient les mêmes que nous pouvons appréhender par la perception comme événements cérébraux concomitants. L'introspection (M. Strong l'établit en un chapitre subséquent) n'est qu'un produit à côté (by-product), une application artificielle, grâce à la mémoire, du mécanisme de la perception à une nouvelle classe d'objets.

Pour nos idées générales, ce qui a généralité, c'est l'essence, fait de logique, non l'état psychique, fait de psychologie. La thèse de l'appré-

hension sans image résulte sans doute d'une confusion des deux faits. Pour penser *vertu*, il n'est pas besoin que l'état psychique soit *vertueux* : sinon, il serait impossible de comprendre comment des idées nouvelles pourraient se former.

A quelle sorte d'existence, cependant, avons-nous à faire, — nos états psychiques en toutes leurs variétés étant des faits indéniables d'expérience, — quand nous les expérimentons? Ici apparaît le *moi*, la *psyché*, pour véritable donnée. Introspection, c'est retrospection, nos états psychiques ayant existé d'abord sans être aperçus. Ce qui est donné a été déjà donné au *moi*.

II. — Ces préliminaires posés, M. Strong passe à l'examen de trois difficultés qu'il lui faut éclaircir, concernant : 1°) la connaissance; 2°) l'unité de l'esprit; 3°) la pluralité et diversité mentale.

1. — La nouvelle théorie de la connaissance élaborée par l'auteur comporte trois catégories, l'*objet*, l'*essence*, le *moi*.

L'objet et le moi sont deux existences placées aux bouts opposés, pour ainsi dire, de la *relation* qu'est pour lui la *conscience*. La conscience n'est pas une existence « surajoutée » : elle n'est que l'expression de nos états psychiques en tant que ces états sont les véhicules de l'attention et des réactions motrices de notre machine vivante. Nos états de sensibilité sont comme les symboles des objets : symboles employés par notre organisme, lequel est à la fois psychique et étendu, et qui le guident dans son ajustement aux faits extérieurs.

Les caractères fondamentaux de l'objet sont l'indépendance et la continuité d'existence : c'est-à-dire que l'objet n'a pas besoin d'être connu pour exister, qu'il existe sans nous et que la connaissance que nous en avons est « adventice ».

Quant à l'essence, il faut l'entendre comme vision de l'objet, comme *idée* de l'objet dans l'esprit : partant, sans substance, inactive et ne pouvant produire de changements dans la réalité, n'ayant d'unité que par le seul acte de l'esprit, capable par cela même d'être vraie ou fausse. Et c'est par la voie de nos états psychiques que l'essence ou idée peut prendre corps en l'objet dont elle n'était que le symbole.

Le moi, ou l'*ego*, d'autre part, n'est que le nom donné au *soi* en tant qu'il exerce la faculté de connaître. Le *moi* ne se connaît pas, d'ailleurs, pendant qu'il agit, mais seulement après, et par le secours de la mémoire, d'où nous inférons son existence.

M. Strong applique à l'étude de la connaissance la théorie du choc en retour appliquée par W. James à l'émotion. De même que W. James a pu dire, hyperboliquement, que « nous avons du chagrin parce que nous pleurons », l'avocat de la théorie véhiculaire serait autorisé à dire : « Nous connaissons parce que nous *tendons*, ou sommes spontanément attentifs (attend) et réagissons ». La connaissance, pour dépendre de connexions causales, n'est pas moins valable, au reste, que ne l'est notre connaissance de l'antiquité, pour dépendre de la

transmission de documents. A cet égard, toutes les doctrines sont au même point.

Une critique très serrée des théories anciennes accompagne l'exposition de cette nouvelle théorie. Elle s'y mêle intimement et n'est pas la partie la moins intéressante du volume. Nous n'avons point à nous y engager, nos lecteurs pouvant saisir tout de suite l'emploi que fait l'auteur de sa conception des états psychiques, soit pour affirmer à la fois l'existence du moi et celle de l'objet, soit pour déclarer sa croyance en la réalité et l'« adéquation » de la connaissance.

2. — Ayant écarté cette première difficulté qui serait de considérer la conscience comme une puissance magique en dehors ou au-dessus de l'expérience, M. Strong en aborde une seconde qui viendrait de l'unité supposée de l'esprit. Rien ne lui semble attester cette unité, ni les faits de rétentivité et de reconnaissance, ni le jugement d'identité personnelle.

L'objection où achoppaient Hume et Mill, à savoir comment une simple sensation ou un sentiment peut s'élever au-dessus de soi-même et avoir connaissance de la série entière à laquelle il appartient, peut être facilement résolue, dès qu'on n'envisage plus l'esprit comme une botte de faits, mais comme une activité de relation. Nous sommes bien la même personne qui se rappelle ses expériences passées; mais nous ne retenons qu'une partie, déjà altérée, de ces expériences. L'identité de la personne, comme celle d'une plante, est historique, plutôt que réelle, et toute relative. Notre identité est celle que nous sentons présentement, et cela suffit à nos besoins.

Ceux qui pensent saisir l'unité de la conscience par l'introspection oublient que l'introspection ne s'applique qu'à un état de fusion de l'essence, ou qualité donnée, avec l'état psychique. L'unité qu'on accorderait, d'autre part, à l'état psychique, serait incompatible avec l'unité de la psyché totale. Celle-ci seule serait recevable; encore M. Strong ne l'affirme-t-il pas. En somme, l'unité qui se révèle est l'unité *fonctionnelle* de l'esprit, non son unité *existentielle* : question dernière qu'il ne se flatte point d'avoir résolue.

3. — Reste, pour une psychologie évolutionniste, une troisième difficulté, soit l'existence de qualités simples qui seraient irréductibles l'une à l'autre. Ainsi l'espace, au moins dans le cas de la vision, permet que des qualités distinctes soient données simultanément.

La théorie empiriste de l'espace peut sembler, au premier abord, plus conforme à l'évolution que la théorie nativiste. Et pourtant, pas plus que le temps n'a pu sortir d'une existence non temporelle, l'espace n'a pu naître de ce qui n'aurait point eu d'espace. Il faut une matière à l'évolution. La psyché doit avoir de l'espace inclus en elle avant d'acquérir la perception distincte de l'espace. De ce point de vue, l'auteur étudie l'espace tactile et l'espace visuel. Il conclut que l'espace est donné inévitablement avec la sensation et la différen-

ciation des objets saisis par elle; qu'il existe un arrangement spatial des sensations elles-mêmes. Il n'est pas jusqu'à la sensation de l'ouïe qui ne nous révèle des traces d'espace dans la finesse ou dans le volume des sons.

Toujours intervient l'élément moteur, qui ne crée pas les relations d'espace, mais qui les décèle et les « clarifie ».

L'unité de l'esprit, cependant, ne serait-elle point saisissable dans le cas d'un sentiment simple (*feeling*) non analysé? Nous touchons ici à cette question difficile impliquée dans la théorie panpsychiste des relations de l'esprit et du corps, — pourquoi une chose si simple en apparence que l'état psychique apparaîtrait sous la forme d'une chose aussi compliquée que les processus cérébraux.

En réalité, les sentiments sont décomposables en parties. Seules, les *qualités simples*, — deux qualités de sens différents (sons et couleurs), ou même deux qualités du même sens, paraissent irréductibles; mais les qualités simples ne sont pas les éléments derniers, sauf comme *essences* données à l'introspection, et c'est un *sine qua non* de la psychologie évolutionniste. Or, l'introspection ne saisit qu'un aspect de la réalité psychique; l'état psychique n'est qu'un *extrait* (Bergson). Ainsi s'expliqueraient les différences de complexité entre l'état psychique et les processus cérébraux.

III. — M. Strong pense avoir montré que le *mind-stuff* n'est caractérisé : 1°) ni par la fonction de la connaissance et de la volonté; pas plus que les fonctions cérébrales ne caractérisent la matière quand elle n'est pas disposée en la forme du cerveau : 2°) ni par l'unité; 3°) ni par les qualités sensibles; mais que son caractère est : 1°) d'être conscient, en tant que tout organisé ou *psyché*, 2°) d'être continu, 3°) d'être un arrangement complexe de petites parties. A quoi il convient d'ajouter qu'il est dans le temps, qu'il est dans l'espace, qu'il est capable de changement (tout mouvement interne de matière serait sentiment ou correspondrait à un sentiment), qu'il possède, enfin, le caractère psychique.

Ici nous sommes au cœur du sujet. Oté le caractère psychique, le panpsychisme échouerait au matérialisme brut. A tous les états psychiques, écrit M. Strong, s'attache le *sentiment*, substance du moi et, par conséquent, du monde d'où le moi tire son origine. Si l'on veut bien, maintenant, considérer l'*attention* comme un accumulateur d'énergie dans l'état psychique, il en résultera que nul état psychique n'existe pleinement sans la vivacité de l'attention, et que celle-ci est l'essence même du psychique, — le corrélatif nerveux de l'attention étant un événement physique exceptionnel.

Et, pour résumer en deux lignes, avec l'auteur lui-même, cette métaphysique : « Si le moi n'était pas psychique, rien ne serait donné. Un moi psychique ne peut sortir par évolution que d'un monde psychique ».

On nous permettra de n'ajouter aucun commentaire à cette analyse déjà étendue. Si incomplète qu'elle soit pourtant, nous espérons qu'elle donnera une idée assez juste de cet ouvrage considérable. N'oublions pas qu'il ne faut pas tant demander à une métaphysique d'être vraie absolument que d'offrir un arrangement convenable des faits qui soit une sorte d'équivalent de la vérité.

LUCIEN ARRÉAT.

II. — Psychologie.

HENRI DELACROIX : *La Psychologie de Stendhal.* — Paris, F. Alcan.

M. H. Delacroix, dont on n'a pas oublié les remarquables études sur le mysticisme, nous offre aujourd'hui un nouveau travail, *La Psychologie de Stendhal*, où se retrouvent ses qualités ordinaires d'érudition et de patiente analyse. Ce travail, nous dit l'auteur, ne formait d'abord qu'un chapitre (mais ce chapitre est devenu un volume) d'une histoire de la psychologie française au XIXe siècle, dont il nous annonce la préparation, nous voudrions dire l'apparition prochaine.

L'intérêt qui s'attache à Beyle est moins vif, sans doute, qu'il n'a été jadis : l'oubli même a peut-être commencé pour lui. Et l'oubli serait injuste. « Stendhal, écrit M. H. D., à la première page, n'est certainement pas un philosophe professionnel, pas plus qu'il n'est un historien de l'art; on pourrait dire, en modifiant une phrase d'un de ses biographes (Arbelet), que c'est un dilettante sentimental ou passionné, psychologue aigu, mais sans système et par vues brèves et profondes. » Telle est, en effet, l'impression qui reste après la lecture du présent ouvrage. Et nous n'avons pas, nous-même, assez pratiqué Stendhal pour contredire à ce jugement ou pour le fortifier.

Condillac, Helvétius, Bichat et Cabanis, Destutt de Tracy, plus tard Maine de Biran, tels sont les philosophes que Stendhal étudia, et ce ne fut pas son moindre mérite que cette curiosité de la philosophie de son temps. Il fut leur disciple, et, à sa façon un demi-maître, en ce sens qu'il accommoda leur doctrine à son propre tempérament d'artiste, ou plutôt à sa sentimentalité particulière.

Resté fidèle à l' « idéologie », il repoussa l'éclectisme de Cousin. « Taine, écrit à ce propos M. H. D., s'est rencontré curieusement avec Stendhal sur la plupart des critiques adressées à l'éclectisme. » « C'est que Taine, ajoute-t-il, représente l'attaque de l'idéologie élargie contre l'éclectisme et le régime impérial. » Taine mettait à profit les ouvrages des écrivains nouveaux, non seulement de Stuart Mill et de Bain, mais encore de Sainte Beuve, de Balzac et de Stendhal lui-même. « Tout le mouvement de renaissance psychologique », conclut

M. D., qui commence à cette époque, n'a point de peine à se reconnaître en Stendhal : et par son application de l'analyse la plus raffinée, la plus subtile et la plus exacte aux mouvements les plus spontanés et les plus ineffables de l'âme, Stendhal, qui se rencontrait si souvent avec Biran, correspond bien aux préoccupations les plus présentes de nos contemporains. »

En tant qu'historien de l'art, nous aurions à relever les erreurs où le conduit sa conception favorite de l'*énergie*, qui nous semble trop étroite. N'est-ce pas une vue superficielle que d'attribuer le bénéfice de l'énergie créatrice aux périodes d'agitations intestines et de « terreurs » sanglantes? Il ne paraît pas que la violence qui domine alors dans les rapports sociaux ait favorisé nécessairement la venue des artistes de génie. L'apparition des grandes écoles d'art a dépendu de causes nombreuses qui ne sauraient être ramenées à une seule situation historique comme fut celle des républiques italiennes du moyen âge. La vérité ne serait-elle pas plutôt, à voir l'ensemble des événements, que la somme d'énergie demeure à peu près constante dans les sociétés et que seule change la forme de ses manifestations? Cette thèse trouverait l'appui de nombreux exemples, et l'histoire nous montre, par ailleurs, la fureur destructive des révolutions avec plus d'évidence que leur puissance constructive.

Stendhal se jugeait une âme musicale. Ses jugements, qui se fondent sur sa propre manière de sentir, dénoncent au contraire son incompréhension de la musique. M. H. D. n'hésite pas à le reconnaître, et nous renvoyons le lecteur aux pages fines et justes qu'il écrit à ce sujet. « En vérité, dit-il, ce musicien oublie la musique; il ne lui demande que le ravissement, et qu'elle le ravisse à tout et aussi à elle-même. »

LUCIEN ARRÉAT.

ABR. H. ROBACK : *Les Interférences dans l'activité volontaire* (avec applications à la Pédagogie, à la Morale et à la Pratique). — 160 p. Psychol. Monogr. N. 111, vol. XXV, 5 Princeton, 1918.

R. s'est proposé de rechercher ce qui se produit lorsque s'alternent rapidement deux impulsions volontaires différentes, et comment elles réagissent l'une sur l'autre. Pour le voir, il a organisé deux sortes d'expériences : 1° de simples mouvements des doigts, recueillis au cylindre enregistreur et répondant à des excitations visuelles; 2° des mouvements d'écriture de mots, de nombres, des figures géométriques dictées.

Divers auteurs ont déjà abordé ce sujet : R. les signale, et ne retient comme connexes à son travail, que les recherches de Langfeld (*Psychol. Rev.*, 1915), qui a vu l'inhibition s'accroître d'un côté à

mesure que, de l'autre, l'attention volontaire insiste sur les mouvements : mais la technique de Langfeld n'était pas la même que celle de Roback. Les conclusions auxquelles aboutit R. sont de deux ordres; les unes sont générales : le plus souvent on constate que la succession rapide de deux actes dissemblables, quand elle a lieu en série, détermine une action inhibitrice d'une sorte d'actes sur l'autre : cette inhibition se manifeste tantôt par l'interposition de mouvements de la série inhibitrice dans les actes de l'autre série, tantôt par des ratés dans les mouvements qui composent la série soumise à l'inhibition. D'une façon plus générale encore, on peut dire que ces inhibitions poussent le sujet à agir dans le sens de la moindre résistance. — On constate également des phénomènes de compensation : quand les inhibitions ont fait supprimer des lettres, il arrive ensuite qu'on en rajoute : additions qui n'ont nul caractère d'anticipations et sont donc bien des compensations. Il semble que les choses se passent comme si l'inhibition n'était pas une destruction de la force empêchée d'agir, mais un refoulement, qui cesse et la laisse agir quand il s'est en quelque sorte usé à la retenir : elle reprend alors son activité. Enfin on constate une notable influence d'éléments rythmiques : R. incline à les expliquer comme Sherrington : la manifestation d'une constante opposition à la continuelle décharge de l'activité nerveuse.

Bauch avait déjà constaté que les mouvements qui nous semblent les plus faciles sont les plus fréquents, et que ce sont les plus fréquents qui sont les plus rapides : R. ajoute à ces données que ce sont les mouvements verticaux qui sont les plus faciles, ceux qui présentent le moins d'omissions sous les influences inhibitrices et qui donnent le plus de compensations ou de superfluités. — Camerer avait montré autrefois que les mouvements centripètes sont plus faciles que les centrifuges, Bauch l'avait complété en établissant que les mouvements de flexion sont plus faciles que ceux d'extension : R. ajoute à cela qu'il faut tenir compte des modifications que nos habitudes motrices apportent à la facilité de telle ou telle sorte de mouvements.

Mais la partie la plus intéressante de ce travail nous paraît celle où l'auteur, pour compléter ce qui reste encore vague dans les données ci-dessus, recourt aux renseignements fournis par l'analyse introspective que chaque sujet pratiquait sur lui-même durant les expériences. On s'aperçoit alors que chaque sujet a sa manière à lui de conduire ses mouvements : de plus, il en adapte la direction au cours de l'expérience, pour les faciliter ou pour diminuer la fatigue. Ces constatations amènent R. à examiner le rôle respectif de l'aperception dans l'inhibition motrice et dans la sensorielle. Généralement, dit-il, l'inhibition est d'abord produite par un conflit entre la tendance à la réaction que le sujet s'attendait à formuler, et celle qu'il se voit demander. Elle peut se borner à l'incapacité d'arrêter l'impulsion préparée, assez

à temps pour lancer l'autre réaction. Elle peut aussi aller plus loin et démonter le sujet. On peut dire qu'elle se mesure au degré de précision que celui-ci apporte à ce qu'il fait.

Dr Jean Philippe.

III. — Philologie.

A. Meillet : *Caractères généraux des langues germaniques.* — Paris, Hachette, 1917, in-12 de xvi-222 p., 3 fr. 50.

Pénétré de cette conviction, que la méthode comparative n'épuise pas son efficacité à mettre en évidence la solidarité persistante que présentent les langues issues d'un tronc commun, l'auteur s'attache à préciser les traits qui spécifient les idiomes germaniques parmi les autres parlers dérivés de l'indo-européen. Sa recherche concerne trois points principaux : le système des consonnes, le traitement des voyelles, la nature et la place de l'accent. Les transformations qui se produisirent à ce triple propos préparèrent insensiblement la constitution de langues telles que les idiomes germaniques modernes, où la grammaire et le vocabulaire sont tout autres qu'en indo-européen. La singularité devient si grande pour l'anglais, par exemple, que, sans la notation d'une continuité historique, il serait presque impossible de soupçonner le bien qui rattache le point d'arrivée au point de départ.

La sûreté avec laquelle, en l'espèce, est maniée la méthode comparative, peut fournir un précieux enseignement sur la détermination de son usage dans d'autres domaines. M. Meillet y trouve un moyen de dépasser la constatation statique de correspondances ou de contrastes par l'adoption d'une explication dynamique des processus évolutifs. Trop maître du sujet pour être tenté d'accueillir comme satisfaisantes des justifications purement verbales, l'auteur ne craint pas de faire appel, afin de rendre compte des transformations, à des tendances ou « principes actifs du changement », qu'il entend d'ailleurs de la façon la plus positive. La réalité de ces tendances se mesurant à la réalité de leur manifestation dans les faits, il n'y a pas d'inconvénient à postuler leur existence avant même qu'elles se traduisent dans le donné, ainsi que leur persistance après même leur dernière manifestation selon l'ordre chronologique. La philologie comparée ne perd ainsi rien de sa rigueur à se reconnaître fondée sur des principes d'ordre psychologique; elle n'en devient au contraire que plus adéquate à son objet. D'où le vif intérêt philosophique qui s'attache à toute œuvre du maître incontesté des études philologiques en France.

P. Masson-Oursel.

Revue des Périodiques

Revista de Filosofía.

Marzo 1918.-Enero 1919.

Francesco de Veyga : *Psychologie des simulateurs dans ses rapports avec le vice et le délit.* — Comme variété plus connue de ce genre de simulation, la simulation vaniteuse d'actes vicieux ou délictueux s'explique par le prestige de l'absence de scrupules, de « la poigne », de la ruse, dans divers milieux, prestige propre à fasciner les individus jeunes s'apprêtant à la lutte pour la vie. Cette ostentation d'abord innocente crée par la suite la tendance à la réalisation de l'acte lui-même.

Enrique Herrero Ducloux : *Otto von Schrön et la vie des cristaux.* — Une carrière de savant se déroulant de l'étude de la genèse et de la structure des bactéries à celle de leurs produits de sécrétion à forme cristalline, de la biologie des cristaux organiques à l'étude des sels cristallisés et des cristaux de roches ignées, pour atteindre par le chemin de la généralisation à la notion d'une substance primordiale, nous montre le spécialiste cherchant dans la philosophie de la nature la récompense idéale de son labeur de fourmi. Pour les modernes hylozoïstes, le cristal, comme s'il était un tissu de cellules, naît, se développe autour d'un cristal déjà formé, infiniment petit, analogue à la micelle des colloïdes, imperceptible à l'ultra-microscope qui est d'ailleurs également incapable de résoudre la vie en autre chose qu'elle. Des mouvements s'y décèlent impossibles à confondre avec le mouvement brownien, accompagnant les phénomènes de reproduction ou de lutte.

Carlos Octavio Bunge : *Notes sur le problème de la dégénération.* — C'est sans doute pur verbalisme que de caractériser le génie comme type hypernormal. Par contre, C. B. trop hanté peut-être par l'idée de dégénérescence voit dans l'homme de génie à la fois un dégénéré supérieur et un équilibré « au sens d'équilibre de forces », dont les anomalies au point de vue spécifique sont rachetées par son rôle sociologique d'instrument du progrès. Mais du fait de cette définition il risque d'effacer lui-même la différence si importante entre le génie véritable et le dégénéré ambitieux son pseudo-émule qui peut au contraire donner l'illusion du talent, alors que l'inertie du milieu peut inutiliser la fonction du premier. Comme l'auteur ne néglige pas, dans l'étude des dégénérescences, le rôle d'un facteur social qui échappe à la compétence du clinicien, il est du même coup amené à proclamer

l'efficacité préventive et conservatrice d'une éducation morale qui, surtout, ne donnerait pas dans les nouveautés en matière de morale. Mais son idée d'une sélection à rebours prétendue responsable de la dégénération des races actuelles, l'entraîne, malgré ses sévérités pour Nietzsche, dans une boutade à la Nietzsche sur le rôle utile des formes cruelles de la sélection que furent dans les temps passés les guerres d'extermination, les bûchers du fanatisme, les révolutions, l'élimination par divers fléaux naturels des races aborigènes.

Leopoldo Maupas : *Pour la logique positiviste.* — Bien que l'intuitionnisme ne diffère pas essentiellement de tout autre dogmatisme intellectualiste, sa critique du positivisme, non exempte du vernis scientifique n'est pas sans intérêt pour ce dernier, amené ainsi à se rendre compte qu'il a son vrai centre dans la critique sceptique de la connaissance. Mais l'intuition prise pour méthode, après avoir dénié à l'intellect toute valeur autre que pratique, ne fait-elle pas simplement miroiter de simples possibilités fondées sur des aspirations?

Alcira Villegas : *Méliorisme moral.* — Les contradictions des diverses lois humaines nous montrent la société en lutte avec elle-même. A. V. cherche le progrès moral et même les vraies bases de la société dans l'individualisme. L'homme ne cède que trop facilement à la tyrannie abstraite et vide du groupe qui le dispense d'être une volonté. Un égoïsme sain vaut mieux qu'un altruisme phraseur ou débile. Des deux grandes formes de l'instinct vital, conservation de l'individu et conservation de l'espèce, préservées de leur dégénération, on peut dégager un idéal de force, de sincérité, de dignité personnelle, de concentration sur soi; l'impératif vital condamne les mêmes déloyautés et les mêmes injustices que l'impératif catégorique.

Leopoldo Maupas : *La logique formelle.* — Sans utilité pratique pour la connaissance causale, la logique aristotélicienne reste la théorie dogmatique du raisonnement critique, sans contact avec la réalité objective. Le savant pense par schèmes; les termes étant ainsi définis pragmatiquement, permettent dans la vie et la science le raisonnement par substitution directe.

Alberto Palcos : *Sur la dégénération de l'espèce humaine.* — Les théories sur la dégénération de l'espèce humaine imputent cette dégénération au métissage, au caractère progressif des tares héréditaires; il y aurait notamment dans l'intellectualisation croissante comme une fatalité de décadence biologique entraînant comme conséquence l'avènement d'une humanité inférieure. Autant admettre que l'intelligence est une erreur de la nature. Même l'hérédité des caractères acquis reste discutée. L'auteur ramène la question dans le domaine de la physiologie et de l'*eugénie*. Aux altérations profondes des glandes internes et particulièrement de la thyroïde et à leur réper-

cussion sur le système nutritif, sont liées tous ensemble certaines affections mentales aiguës et ce signe indubitable de la dégénérescence qu'est la stérilité ou la tendance à la stérilité.

José Ingenieros : *La jalousie.* — L'auteur voit l'essence de la jalousie, du moins chez le jaloux d'imagination, dans une sorte de maladie du doute. J. Pérès.

Rivista Pedagogica.

(Mars-avril 1910).

Italo Raulich : *La promiscuité des sexes dans les écoles moyennes.* Voici quelques données statistiques sur la population scolaire dans les établissements mixtes de la péninsule en 1900 et 1904.

	GARÇONS				FILLES			
	Gymnases.	Lycées.	Écoles techniques.	Instituts techniques.	Gymnases.	Lycées.	Écoles techniques.	Instituts techniques.
1900	31181	12737	34389	12072	1283	304	19630	4095
1914	36245	12240	72015	22453	8499	1104	29174	29174

Ces chiffres révèlent une énorme augmentation relative des élèves filles, notamment dans les Gymnases et dans les Instituts techniques. Notons aussi l'arrêt de la population masculine dans les lycées.

Quant à la valeur des résultats obtenus, l'auteur confesse une forte déception. Salutaire tant que les filles étaient peu nombreuses, la promiscuité est devenue de plus en plus fâcheuse, à mesure que leur nombre s'est accru.

Général L. Marazzi : *École et caserne après-guerre.*

Le programme de l'avenir sera celui de la « Nation en armes ».

« Dans tous les villages du royaume, à côté de l'école civile devra s'élever l'école guerrière, telle qu'elle est consacrée dans l'histoire des communes italiennes, et où tous les jeunes gens valides devront s'adonner à la gymnastique, au maniement des armes, à l'étude des lois et règlements militaires » (p. 111). A son tour, « la caserne sera transformée en une école supérieure où le soldat, en se perfectionnant dans l'art de se battre, complétera son bagage scientifique et apprendra une profession selon ses goûts » (*ibid.*). Les « officiers de bataille » (36 000), recrutés dans la bourgeoisie, seront préparés dans des internats, et formés au cours de leur année de service. Les officiers permanents seront formés dans une université militaire unique. Les sous-officiers (40 000) seront formés dans des internats gratuits, où ils apprendront aussi une profession. Ils pourront ensuite entrer dans la vie civile, ou bien dans l'armée, et le cas échéant, devenir officiers.

G. C.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

AVALON (A.). — The Serpent Power, *Two works on Tantrik Yoga*, London, Luzac, 1919. In-8 de XI-291 et 183 p.

BIOLLAY (M.). — *Les Barbares*, Paris, Figuière, 1919. In-12 de 94 p.

DAUDET (L.). — *Le Monde des images*, Paris. Nouv. Libr. Nat., 1919. In-8 de 251 p.

DENIS (H.). — *Discours philosophiques*, Paris, Giard et Brière, 1919. In-8 de XLIX-333 p.

IRREALITA (l'auteur d'). — *De la Polarité universelle*, Catane, Mollica, 1919. In-12 de 167 p.

JAWORSKI (Dr H.). — Un pas dans l'essence des choses, *Le Plan Social*, Paris, Maloine et Giard et Brière, 1918. 2 in-18 de 223 et 322 p. I. L'Humanité, sa croissance. — II. Les Étapes de l'Histoire.

PIAZZI (A.). — *L'Educazione Filantropica nella doctrina e nell' opera di G.-B. Basedow*, Milano, Hœpli, 1920. In-8 de VIII-544 p.

PIKLER (J.). — *Schriften zur Anpassungstheorie des Empfindungsvorganges*, Leipzig, Barth, 1919. Ies Heft. Hypothesenfreie Theorie der Gegenfarbe. 104 p. — IIes Heft. Theorie der Konsonanz und Dissonanz, 34 p.

RAVA (A.). — *Introduzione alla filosofia del Diritto*, Roma, Athenœum, 1919. In-8 de 44 p.

RODES (J.). — *La fin des Mandchous*, Paris, Alcan, 1919. In-8 de 268 p.

SCHEITER (F.). — Religion and Culture, a critical survey of methods of approach to religious phenomena, New York, *Columbia Un. Press*. 1919. In-8 de X-206 p.

TURULL (P.). — *La nueva Revolucion*, Barcelona, Henrich, 1919. In-8 de XV-235 p.

VARENDONCK (J.). — *La psychologie du témoignage*, Gand, Hoste, 1914. In-8 de 196 p.

VARENDONCK (J.). — *Recherches sur les Sociétés d'enfants* (Notes et Mémoires de l'Institut Solvay, XII). Bruxelles, Misch et Thron, 1914. In-4 de 93 p.

WHITEHEAD (A. N.). — The principles of natural knowledge, *Cambridge Un. Press*, 1919. In-8 de XII-200 p.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises.

(*Suite*[1].)

LE JUGEMENT ET LE RAISONNEMENT.

I. *La proposition* (*syntaxe*). — On le sait déjà, rien, dans une proposition chinoise, ne peut correspondre à ce que nous appelons, au sens grammatical, verbe, sujet, attribut; l'absence de formes verbales interdit de marquer l'influence que pourraient exercer sur le verbe les données particulières au sujet : logiquement parlant, cette influence, que rien ne traduit, existe-t-elle? Y a-t-il, entre les différents termes d'une proposition, un lien de solidarité qui permette de dire que l'un est un verbe au sens logique du mot, et l'autre un sujet?[2]

Nous savons que les mots chinois qui se rapprochent le plus de nos verbes n'expriment point une action verbale toute nue et abstraite, une action qui ait besoin, pour être considérée comme réelle, d'être rapportée à un sujet agissant; ces mots peignent, au contraire, des manières d'être en train de se réaliser, et la vision de l'action n'est jamais détachée de celle de son principe ou de sa fin : si l'on peut dire que ces mots ressemblent à nos verbes, c'est en pensant à ceux qui sont intransitifs et impersonnels, qui se passent de sujet et se suffisent à eux-mêmes. Les mots chinois, d'autre part,

1. Voir *Revue philosophique*, n° 1, 1920.
2. En japonais, où existent cependant des formes verbales, le verbe est toujours rigoureusement impersonnel. M. Balet (*Grammaire japonaise*, p. 229) remarque qu'il n'y a point de corrélation établie entre ce verbe et un autre terme de la proposition (sujet logique) à propos duquel est notée l'action signifiée par le verbe.

qui semblent le plus voisins de ce que nous nommons adjectifs ou substantifs n'expriment jamais l'idée d'un état ou d'une substance conçue indépendamment de sa réalité objective; ils n'ont pas besoin d'être mis nécessairement en rapport avec un verbe et peuvent eux aussi se suffire à eux-mêmes. Chaque mot éveille une image, plus ou moins active, mais toujours assez complexe pour former une espèce de tout ayant sa vie indépendante : les mots que rapproche une proposition peuvent évoquer des images d'intensité motrice différente et paraître symboliser plutôt un état ou une qualité ou plutôt une action; tous possèdent une individualité qui leur confère une espèce d'autonomie. Entre les images juxtaposées dans ce tableau plus complexe qu'est une proposition, il ne peut guère y avoir d'autre lien que celui qui résulte du fait qu'elles sont parties composantes d'un même ensemble; ce lien reste assez lâche pour que, si l'on considère une proposition isolément, l'autonomie des termes qui la composent soit ce qui frappe tout d'abord : une proposition isolée apparaît, quand on l'analyse, non point comme composée d'un sujet et d'un verbe logiques, mais comme une suite de locutions qu'on pourrait toutes qualifier d'adverbiales.

Les vers du *Che King* sont l'équivalent d'une proposition, car ce qui définit un tel vers, c'est qu'il forme un tout et que le sens finit à la rime[1]. Ces vers forment la moitié d'un distique qui est l'unité première de la pensée poétique; le vers, unité secondaire, qui a le plus souvent huit syllabes (huit caractères), se décompose d'ordinaire en deux hémistiches de quatre syllabes[2]; l'élément irréductible semble être un binôme de deux caractères, les principaux de ces binômes étant les expressions redoublées qui forment des auxiliaires descriptifs[3]. Je traduirai dans un mot à mot strict

1. Voir *Chans. anc.*, App. III, les notes du P. Vial sur l'art poétique des *Lolo* qui est très voisin de celui du *Che King*.

2. Voir *Chans. anc.*, particulièrement Conclusion, p. 226. Comme on le verra plus loin au paragraphe consacré à l'étude de la phrase et du développement, le sens de chaque vers (son organisation syntaxique et logique) n'est sensible que par le rapprochement du vers symétrique du distique. — Les hémistiches forment eux aussi, en quelque manière, un ensemble, si bien qu'en insistant sur les césures, les distiques à rimes plates apparaissent comme des couplets de quatre vers à rimes alternées : sous l'aspect où se présentent actuellement beaucoup de chansons du *Che King*, l'hémistiche doit être considéré comme un vers complet.

3. La question se pose de savoir si *la réduplication qui caractérise les*

quelques vers typiques du *Che King* pour montrer en quoi consiste l'organisation d'une proposition de ce genre. « *Yong-yong* (appels et réponses : aux. desc.)[1], (elles) *chantent* (les) *oies sauvages*; (il) *se lève* (le) *soleil*, (elle) *commence* (l')*aurore*. » — « *Yao-t'iao* (dans un lieu de retraite : aux. desc.)[2], *se purifie* (la) *fille*; (du) *Seigneur*[3], (en train de devenir) *excellente compagne*. »

A la première lecture de ces vers isolés, on ne peut échapper à la double impression qu'ils présentent chacun, à l'aide de locutions adverbiales, un groupe d'images juxtaposées dont rien ne révèle les rapports et que, cependant, ces images forment un ensemble, qu'elles sont cohérentes en quelque manière et qu'il faut bien qu'il y ait entre elles un principe d'ordre, même si la syntaxe ne le fait point apparaître. On sent que ce serait trahir le texte que de traduire : « Voici des cris d'appel et de réponse, voici le chant des oies sauvages; voici le lever du soleil, voici le début de l'aurore ». Mais de quelle façon s'organisent ces quatre petits tableaux? Faut-il entendre : « Elles se répondent et volent par paires (verbe logique), les oies qui chantent au soleil levant (sujet logique circonstancié) »? ou « cris d'appel et de réponse (sujet logique), c'est là le chant des oies sauvages au point du jour (verbe logique circonstancié) »? ou encore « les appels et le chant des oies sauvages (sujet logique), voilà ce qui signale le lever du soleil et l'aurore (verbe logique) »? Parmi ces locutions adverbiales, où est l'action centrale, où est le verbe?

Il est sensible, dans les deux exemples proposés, que les différentes images composantes sont rangées dans leur ordre d'apparition. On entend d'abord l'appel des oies sauvages, on reconnaît leur chant, on voit enfin le paysage matinal où elles s'ébattent. De même, on évoque en premier lieu l'aspect de la retraite silencieuse et cachée, puis on montre la fiancée qui s'y purifie, et l'on fait

auxiliaires est une nécessité de rythme, une nécessité d'ordre formel — ou si l'élément irréductible de la pensée chinoise n'est pas précisément un binôme dissyllabique.

1. *Yong-yong* : appels et réponses, vols typiques d'oies sauvages allant par paires. *Chans. anc.* L, vers 9-10. Couvreur, p. 38.

2. *Yao-t'iao* : aux. desc. composite, peint l'aspect de la retraite où doit vivre avant et après la noce la fiancée ou la nouvelle épousée frappée par l'interdit d'usage. *Chans. anc.* LVI. Couvreur, p. 5.

3. En deux caractères, son Seigneur : son mari (sans doute vocatif = pour vous, son mari).

ensuite entrevoir la perspective de son avenir conjugal. Or, si l'ordre suivi est l'ordre d'apparition, il y a des chances que l'image initiale, qui éveille toutes les autres, ait une intensité particulière qui fasse d'elle l'action principale. En effet, dans ces deux exemples, la proposition débute par un auxiliaire descriptif : on sait que peu de mots ont autant de pouvoir évocateur, et peu d'images autant d'éléments moteurs que ces peintures vocales; il est normal que ces mots, les plus vivants de tous, jouent le rôle de verbe. Il est, au reste, extrêmement remarquable que, comme l'image d'ensemble, les images élémentaires énoncent en tête le mot le plus vivant, le plus *verbe*. Cela est particulièrement sensible pour le premier exemple : « *Yong yong*, (elles) *chantent* les oies sauvages; (il) *se lève* le soleil, (elle) *commence* (l') aurore [1] ».

Dans un texte en prose, qui semble l'un des plus anciens de la Chine, et que l'on nomme le « Petit calendrier des Hia [2] », on trouve très fréquemment le verbe placé avant le sujet : « (Il) *crie*, (le) milan. » — « (Elles) *tombent*, (les) cornes du cerf. » — « Voici (qu'il) *chante*, (le) loriot [3]. » Les glossateurs expliquent que si le verbe est en tête, c'est parce que les mots sont énoncés dans l'ordre d'apparition des images : ainsi l'on dit : « (il) *crie*, (le) milan », parce qu'on entend d'abord le cri et qu'on reconnaît ensuite le milan.

Ce procédé syntaxique est caractéristique de la langue ancienne. Il met en évidence : 1° le caractère essentiellement impersonnel des verbes chinois qui explique leur indifférence à exprimer aussi bien la voix active que la voix passive [4]; 2° le fait que la pensée, quand

1. Il en est de même pour le deuxième exemple, mais avec une exception pour le troisième binôme, lequel est dépourvu de mots vivants et que je suis tenté de prendre pour un vocatif. « *Yao-t'iao*, (elle) se *purifie* (la) fille; (ô) seigneur, (elle *sera*) *excellente* (pour toi, comme) compagne. »

2. Voir *Chans. anc*, p. 53 et suiv. Ce texte apparaît comme un recueil de dictons de calendrier, d'origine analogue aux *thèmes champêtres* des chansons du *Che King*.

3. Ce dernier exemple est caractéristique; le mot signifiant chanter ayant son sens verbal renforcé par l'adjonction (comme premier terme du binôme) du mot *Yeou*, particule explétive, semi-verbale, ordinairement employée dans le *Che King* pour parfaire les binômes, en affirmant leur caractère de locutions adverbiales. On peut la traduire par *voici*, *voici que*, *il y a*.

4. Et, par suite, une faible distinction du sujet et du régime. La particule explétive semi-verbale *Yi* qui sert à composer des locutions adverbiales faisant fonction de compléments (directs ou indirects), sert aussi à marquer le sujet d'un verbe composé avec l'auxiliaire *wei*.

elle s'exprime, se déroule dans l'ordre même où les images s'enchaînent les unes aux autres et qu'elle n'introduit point dans la perception synthétique qui se traduit en une proposition et qui semble correspondre à un jugement, un principe d'ordre qui vienne d'elle-même : on peut dire qu'*une telle pensée enregistre sans coordonner.* Il est clair qu'opérant à l'aide de représentations synthétiques et motrices qu'elle n'a jamais ni décomposées ni considérées abstraitement, ce qui, chez elle, correspond à l'ensemble complexe que traduit une proposition n'est encore qu'une image toute donnée et point du tout le résultat de cet effort de coordination que nous nommons un jugement.

Ce principe de la langue ancienne une fois connu, il semble que nous soyons à même de procéder — dans la mesure où cela peut avoir un sens — à une *analyse logique* des propositions telles qu'on les trouve exprimées dans les vers du *Che King*. En fait, il n'en est rien, car le procédé syntaxique que nous venons d'analyser n'est pas le seul employé : il s'en rencontre un autre tout opposé qu'on utilise concuremment. Il y en a un premier indice dans le fait que les auxiliaires descriptifs sont à peu près aussi souvent placés à la fin qu'au commencement du vers[1]. Ce fait peut tenir en bien des cas à ce que les expressions redoublées ne sont, selon le nom dont je les désigne, que des auxiliaires descriptifs, des locutions adverbiales et non des verbes; mais ce qui est curieux, précisément, c'est que l'image la plus puissante ne joue plus alors dans la phrase le rôle essentiel. Soit par exemple le vers : « (on) *taille* (les) arbres, *Tcheng-tcheng* (aux. desc. imitant les coups alternatifs des haches); (les) oiseaux *chantent*, *Ying-ying* (aux. desc. imitant les cris alternés des oiseaux[2]) ». Il est clair que les auxiliaires *Tcheng-tcheng* et *Ying-ying* ne font que circonstancier une action principale : ces images vocales, dont le pouvoir d'évocation est intense, apparaissent comme subordonnées. Nous ne pouvons donc plus être sûrs que les images qui constituent une proposition s'enchaînent dans un ordre tel que l'apparition des plus vives entraîne à sa suite celle des moins puissantes. Et

1. On trouvera des exemples d'auxiliaires descriptifs au début du vers *in Chans. anc.* XXV, XXXVIII, XLV, LXIII, LIX et en fin de vers, *ibid*, IV, XIII, XXI, XXV, XLIII, LIV, LIX.
2. Voir Couvreur, p. 180.

si nous avons à traduire un vers tel que le suivant : « (La) *Tchen* avec (la) *Wei*, sur le point (d'avoir des) eaux débordées (*Yuan-yuan*, aux. desc[1].) », nous ne pouvons dire s'il faut comprendre que la *Tchen* (sujet logique) s'unit à la *Wei* de façon à déborder (verbe logique circonstancié), ou bien que la *Tchen* unie à la *Wei* (sujet logique circonstancié) commence à déborder (verbe logique).

Il se peut bien que, dans la plupart des cas où il termine la proposition, l'auxiliaire soit encore le verbe principal. A examiner les cas où dans le *Che King* on peut le plus facilement distinguer les mots vifs des mots morts[2], il apparaît, souvent dans les mêmes phrases, que c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui se place en tête, ou, si l'on veut, que les mots qui ressemblent le plus à des verbes, tantôt suivent ou tantôt précèdent ceux qui paraissent le plus désignés à jouer le rôle moins actif de sujet. Ainsi l'on dit « (le) coq *chante*... (elle) *se distingue à peine* (l')aube[3] ». Et ailleurs : « (il) *appelle*, *appelle* (*Tchao-tchao*, aux. desc.), (l')homme à la barque; (les) autres *passent*, moi, *non*; (les) autres *passent*, moi, *non*; moi (j')*attends* mon ami[4] ».

Comme on peut le voir, ce nouveau mode de construction est fréquemment employé lorsque le sujet est un pronom[5]; on peut se demander s'il ne correspond pas à un progrès de la langue chinoise, grâce auquel le verbe aurait perdu quelque chose de son impersonnalité logique.

1. *Chans. anc.* LII. Couvreur, p. 101.
2. Comme c'est le cas lorsqu'un des termes est un mot employé comme pronom.
3. *Chans. anc.* XLII, Couvreur, p. 92. De même dans l'exemple cité plus haut : « (on) *taille* (ils *sont taillés*) (les) arbres... (les) oiseaux *chantent* ».
4. *Chans. anc.* L, vers 13-16, Couvreur, p. 38.
5. On trouve employés dans le *Che King*, les pronoms suivants : 1re personne : *Wo*, *Yu* (écrit de deux façons), *Ngang*, *Wou*; 2e personne : *Jou*, *Eul*; 3e personne : *Yi*, *K'i* (surtout démonstratifs, rares comme pronoms), *Kiue* (surtout possessif et rare); interrogatifs : *Chouei*, *Hö*, *Ho* (autre écriture et ton différent), *Hi*. Cette variété assez grande peut provenir de différences dialectales. Les chansons emploient assez fréquemment les pronoms de la 1re et de la 2e personnes (et en outre, pour celle-ci, *Tseu*, seigneur, au vocatif). Cette fréquence ne peut étonner dans des chansons qui ont leur origine dans des duels de chants. Il semble que les pronoms sont surtout employés au vocatif ou par emphase, pour accompagner une gesticulation, avec, en somme, surtout une fonction démonstrative. On les évite le plus souvent : Ex. : « Allez et promenez (vous).... Un jour (où je) ne (vous) vois, (me) paraît (comme) trois mois. » *Chans. anc*, XXXVIII. Couvreur, p. 98. « (Je l')aime, et ne (la) vois (point). » *Chans. anc.* XXXIX. Couvreur, p. 49.

Peut-être est-il possible, par l'étude de l'emploi des auxiliaires descriptifs, de deviner les conditions de ce progrès et en quoi, au juste, il consiste. — Nous avons vu que, dans les hémistiches de quatre mots dont ils font ordinairement partie, les auxiliaires se trouvent suivre ou précéder un groupe de deux mots; souvent ces deux mots forment un binôme dont chaque élément a une signification; parfois le binôme comprend, avec un mot qui signifie, un mot vide dont le rôle essentiel est précisément de compléter le nombre de mots exigés par le rythme. Ces mots vides peuvent être placés soit avant, soit après l'autre terme du binôme : ce sont presque toujours les particules *K'i* et *Tche*[1].

1° *K'i*. — En tête du binôme se trouve le plus souvent la particule *K'i*; l'hémistiche prend alors l'une des formes suivantes : 1° aux. desc., *K'i* + second terme; 2° *K'i* + second terme, aux. desc. Soit, par exemple, deux distiques d'une même chanson : « Le pêcher, comme il pousse bien! qu'elles sont nombreuses ses fleurs! La fille va se marier! il faut qu'on soit femme et mari! ... Le pêcher, comme il pousse bien! son feuillage, quelle richesse! La fille va se marier! il faut que l'on soit un ménage![2] » Dans ces vers, le type 1 est représenté par l'hémistiche : qu'elles sont nombreuses *ses* fleurs = *Tcho-tcho*, *K'i* + *fleurs*. Le type 2 est représenté par l'hémistiche : *son* feuillage, quelle richesse = *K'i* + *feuillage*, *Tchen-tchen*. Il est clair que, dans le premier cas, on a adopté le premier type parce que les mots qui signifient *fleurs* et *mari* riment ensemble, et, dans le second cas, le second type, parce que *feuillage* ne rime pas et que *Tchen-tchen* rime avec l'expression rendue par *ménage*; l'adoption de l'une ou l'autre forme dépend, non pas du désir d'exprimer certaines nuances de sens, mais simplement de nécessités de rimes; il en résulte que la valeur de *K'i* quand il se trouve entre l'auxiliaire descriptif et le second terme du binôme, doit être essentiellement la même que celle qu'il a lorsqu'il se trouve en tête de l'hémistiche. *K'i*, comme toutes les particules, n'a par lui-même qu'un sens très vague; la valeur qu'il semble avoir communément est celle d'un démonstratif; il correspond à un geste par lequel est déterminé de manière plus concrète

1. On trouve encore, comme premier terme, la particule semi-verbale *Yeou*. voilà, il y a. Je parlerai plus loin de son emploi.
2. *Chans. anc.* I. Couvreur, p. 10.

le mot dont il est rapproché : ici, par exemple, un geste qui accompagne le mot *K'i* montre le feuillage du pêcher, puis une image vocale en peint la luxuriance : de même, après que l'auxiliaire *Tc ho-tcho* a évoqué l'image d'une abondante floraison, un geste et le mot *K'i* dirigent l'attention sur les fleurs du pêcher. Placée entre une peinture vocale initiale et le terme qui désigne l'objet à propos duquel cette peinture est faite et dont elle entraîne l'image à sa suite, la particule *K'i* ne sert qu'à noter vocalement le geste qui accompagne la désignation de cet objet.

Nous retrouvons la particule *K'i* placée entre des termes évoquant une image active et motrice et d'autres termes qui désignent les objets auxquels se rapportent ces images; mais, cette fois, *K'i* forme un binôme avec les mots évocateurs d'images actives; dans l'exemple que je vais citer, trois de ces mots sont des auxiliaires descriptifs non redoublés, l'autre un mot d'emploi usuel, et *K'i* les précède, à titre explétif, pour compléter le nombre de syllabes exigé par le rythme. Mêlée à l'image vivante qu'évoquent ces mots, *K'i* garde, avec peut-être plus d'emphase, sa valeur de démonstratif et je le traduirai par les mots *quels* ou *quelles* : « (Le) vent (du) Nord, quelle froidure! Pluie (et) neige, quelles bourrasques!... (Le) vent (du) Nord, quelle tempête! Pluie (et) neige, quels tourbillons! [1] » Il est très sensible, me semble-t-il, dans ces vers, que la particule *K'i*, qui n'est que la transposition vocale d'un geste, établit, par ce fait même, une espèce de solidarité entre les images justaposées au milieu desquelles elle s'interpose; il ne semble plus qu'on puisse traduire : « (Il y a) vent du Nord; quelle froidure! (Il) pleut (et il) neige; quelles bourrasques! » et l'on est invité à comprendre : « Le vent du Nord, comme il est froid! La pluie et la neige, comme elles tourbillonnent! » *K'i* apparaît ainsi relier une expression substantive, qu'il suit, à un verbe, qu'il précède.

En fait, dans la langue chinoise classique, *K'i* placé avant le verbe et après le sujet [2], est considéré comme une marque explétive et un peu emphatique de la relation du sujet au verbe.

2° *Tche.* — Quand il faut parfaire le nombre de mots d'un

1. *Chans. anc.* XII. Couvreur, p. 68.
2. Surtout lorsque le sujet est un pronom.

hémistiche qui se termine par un auxiliaire descriptif, on utilise fréquemment la particule *Tche* placée immédiatement avant l'auxiliaire, et après le premier mot de l'hémistiche [1]. De tous les mots vides, *Tche* est assurément celui qu'on emploie le plus fréquemment, à titre de *bourrage*, par nécessité rythmique [2]. Dans tous ces emplois il apparaît comme un geste vocal explétif, ou, si l'on veut, comme un démonstratif. Par exemple, on le trouve fréquemment au début ou à la fin d'un hémistiche, avec la valeur d'un geste destiné à désigner de façon plus concrète l'image d'un objet ou d'une action. Ainsi l'on dit : « *Voici* (*Tche*) (une) fille, (elle) va se marier » [3], et, dans ce cas *Tche* peut être traduit comme un démonstratif. L'on dit encore : « Voici que tombent les prunes, les paniers, emplissez-*en* (*Tche*)! Demandez-nous, jeunes hommes, c'est l'époque, parlez-*en* (*Tche*) » [4] ou : « C'est la pie qui a fait un nid, ce sont ramiers qui logent-*là* (*Tche*)! cette [5] fille qui se marie, avec cent chars accueillez-*la* (*Tche*)! » [6] Dans cet emploi, *Tche* peut être traduit comme démonstratif régime [7]. Il est toujours bien sensible qu'il n'a qu'un rôle explétif et rythmique. Il doit en être de même quand il est employé, par bourrage, entre une expression monosyllabique et un auxiliaire descriptif; là, encore il correspond à un simple geste qu'on ne peut traduire ou qu'il faut tout au plus rendre par l'expression « que voilà ». Exemple : « (la) source *que voilà*, (elle) coule, coule (aux. desc.)! » [8].

Nous retrouvons *Tche* placé entre une expression et un mot de

1. *Chans. anc.* I, II, VII, XXIV, XLVI, LXVII B. Cf. Couvreur, p. 10, 154, 56, 146, 67, 17.

2. Ces emplois très divers de *Tche* comme geste vocal explétif sont apparemment à l'origine des fonctions syntaxiques variées que joue cette particule dans la langue classique.

3. Par ex. *Chans. anc.* I, Couvreur, p. 10 et IX, Couvreur p. 16.

4. *Chans. anc.* XXII. Couvreur, p. 24.

5. *Cette* = *Tche*, démonstratif.

6. *Chans. anc.* XVI- Couvreur, p. 58.

7. Voir le dernier couplet de *Chans. anc.* XLII. Couvreur, p. 92, dont les 6 vers se terminent par *Tche* qu'on peut évidemment entendre comme un démonstratif régime, mais qui n'est visiblement employé là que pour le rythme. Voir encore *Chans. anc.* XLIX, Couvreur, p. 39, un couplet où *Tche* employé comme deuxième et quatrième mot (je suis obligé d'inverser en traduisant), peut à la rigueur aussi être compris comme régime, mais est là pour le rythme et sert de particule alternative : « On passe quand l'eau est profonde, *soit* en radeau, *soit* en bateau! On la passe quand elle est basse, *soit* par le gué, *soit* en nageant! »

8. *Chans. anc.* XXIV. Couvreur, p. 146.

valeur descriptive, non pas redoublé, mais appuyé par une particule finale, ponctuation orale analogue à une exclamation. Or, dans les exemples qu'on peut citer, il est sensible que le geste auquel *Tche* correspond a pour effet que les images entre lesquelles il s'intercale n'apparaissent plus comme simplement juxtaposées : on se sent appelé à comprendre, non pas « (le) Kiang *que voilà* : fleuve immense! »[1] ou « Seigneur *que voici* : (la) belle mine! »[2] mais « le Kiang, *qu'il* est immense fleuve! » et « ô toi, Seigneur *de* belle mine! » Et *Tche* apparaît ainsi comme reliant une expression substantive qu'il suit à un verbe qu'il précède.

Or, *Tche* est employé, dans la langue classique et fréquemment, déjà, dans la langue du *Che King*, comme une marque explétive du sujet, quand celui-ci précède le verbe. Ainsi l'on dit : « Que mon cœur a de tristesse! » en intercalant *Tche* entre le mot cœur et l'expression qui rend l'idée de tristesse[3]. L'on dit de même. « O vous *qui* allez vous ébattre![4] ». — « Non, ce n'est pas toi *qui* es belle[5]. »

Pour bien comprendre la valeur de cet emploi de *Tche*, il faut tenir compte des faits suivants : 1° *Tche* dans la langue classique est principalement utilisé comme marque du génitif; le génitif qui peut être indiqué simplement par la position (qui établit la dépendance du premier terme par rapport au second[6]), est aussi très souvent marqué par l'intercalation de *Tche* entre ces termes placés dans le même ordre. Exemple : Sud, montagne, *Tche*, adret = l'adret *de la* montagne *du* Sud[7]; — 2° Cet emploi, plus tard normal, de *Tche* se rencontre dans le *Che King*, mais assez rarement : d'une part on peut y constater que, dans cet emploi, *Tche* reste très près de sa valeur ancienne de geste transposé vocalement : un hémistiche qu'on traduit par « peaux d'agneaux et de brebis » est peut-être mieux rendu par « agneaux, brebis, *voilà*

1. *Chans. anc.* XLVI. Couvreur, p. 13.
2. *Chans. anc.* XXXV. Couvreur, p. 66.
3. *Chans. anc.* XXV et XLIV B. Couvreur, p. 155 et 74. On notera que, comme dans les exemples précédents, l'hémistiche se termine par une ponctuation orale, une interjection.
4. *Chans. anc.* LXII. Couvreur, p. 145, ponctuation orale terminale.
5. *Chans. anc.* XXXIX. Couvreur, p. 49.
6. C'est la fameuse règle de position dont on dit d'ordinaire qu'elle est l'unique principe de la syntaxe chinoise.
7. *Chans. anc.* XIV, Couvreur, p. 23.

leurs peaux [1]». D'autre part il est extrêmement difficile, dans bien des cas, d'affirmer qu'il faut prendre *Tche* pour la marque du sujet et le mot qui le suit pour un verbe, ou bien celui-ci pour un substantif et *Tche* pour marque du génitif : on peut par exemple tout aussi bien entendre : « (Tu es le) don d'une belle personne » ou « (Tu es ce que) une belle personne a donné » (m. à m. : (une) belle personne, *voilà* (son) don)[2]; — 3° Dans les cas où *Tche* est placé entre deux termes et semble tout aussi bien indiquer que le premier est un sujet ou un génitif, et le second un verbe ou un substantif déterminé, il est très sensible que le deuxième terme éveille une image d'une intensité atténuée, qu'il ressemble plus, pour me servir des termes chinois, à un mot mort qu'à un mot vivant ou, si l'on veut, qu'il a perdu de sa valeur verbale et s'est rapproché de ce que nous appelons un substantif ou un adjectif[3].

Au terme de cette analyse, nous pouvons conclure, il me semble, que les particules *K'i* et *Tche*, employées, en principe, pour des raisons de rythme et d'euphonie, mots vides et simples transpositions vocales d'un geste[4], ont pris, à être intercalées entre des images, la valeur de démonstratifs emphatiques et qu'elles pourraient toujours être traduites par « c'est cela qui », ou par « voici comme ». De là à jouer le rôle de particules de liaison, il n'y avait pas grande distance, et toutes deux sont devenues des marques suffixielles du sujet. Mais il est extrêmement remarquable que *Tche* soit encore devenu, et par le même procédé, la marque de la dépendance. Puisque ce qui paraît être un sujet est lié au verbe qui le suit, à la façon dont un substantif dépend d'un autre

1. Couvreur, p. 22. Comp. p. 27 : « (la) princesse royale, *voici sa* voiture ».
2. *Chans. anc.* XXXIX. Couvreur, p. 49.
3. Cela se sent très bien pour deux vers cités plus haut : l'un que j'ai traduit en exprimant l'idée de dépendance (mais en l'inversant) : « O toi, Seigneur de belle mine! je t'ai attendu dans la rue », l'autre qu'on pourrait traduire « O *cette* immensité du Kiang! on ne peut en barque y voguer. » Les mots qui évoquent l'idée de beauté et d'immensité ont à tel point perdu de cette énergie évocative qui caractérise les auxiliaires descriptifs, qu'on les a fait suivre d'une particule exclamative destinée à renforcer l'image.
4. Voir *Chans. anc.* XXVII. Couvreur, p. 84, trois vers symétriques : « là se trouve *Tseu-tsie*.... là se trouve Tseu-*Kouo*..., là se trouve *ce* (*tche*) seigneur ». Tche est évidemment un simple mot vide, mis pour le rythme dans le troisième vers, parce qu'il fallait parfaire un binôme. On remarquera que, dans ce vers, le verbe précède le sujet, le geste auquel correspond *Tche* étant intercalé entre eux.

substantif, *on doit penser que la relation établie entre les deux termes n'est point une véritable relation de sujet à verbe, mais simplement une relation de dépendance*[1]. Et, puisque *Tche* est surtout employé après un pronom — cela se comprend assez, les pronoms, mots usés, étant ceux qui ont le plus besoin d'être appuyés par un démonstratif ou par un geste — il faut encore conclure qu'entre le pronom et le mot qui le suit, il n'y a aussi qu'*une relation de dépendance*. — Mais, d'autre part, puisque *Tche* est essentiellement un mot vide et n'est employé que pour le rythme, ne devons-nous pas penser qu'il n'y a qu'une relation de dépendance entre un mot qui paraît être un verbe et le mot qui le précède immédiatement et dont nous étions tentés de faire un sujet — cela, même quand ce mot est un pronom? Et, partant, ne faut-il pas croire que l'ordre de construction qui tend à remplacer l'ordre ancien, loin d'impliquer une impersonnalité moins marquée des mots à fonctions verbales, ne fait que traduire une diminution de leur valeur verbale? C'est la conclusion qui ressort d'une étude des particules, où nous avons constaté qu'elles ne jouaient un rôle de liaison que dans les cas seulement où elles précédaient un terme évoquant une image affaiblie.

Dans la plus ancienne langue chinoise, le verbe, tout à fait impersonnel, précédait son sujet logique, parce que l'image la plus motrice, apparaissant d'abord, entraînait toutes les autres à sa suite; l'ordre imaginatif dominait la pensée dans tout son détail. Le progrès qui conduisit le verbe à se placer après son sujet logique fut amené par une usure du pouvoir évocateur des images; dans le détail, elles ne s'enchaînèrent plus dans l'ordre où les plus actives entraînaient les moins vives, mais, nivelées, pour ainsi dire, au point qu'aucune n'évoquait encore des actions véritables, et que toutes symbolisaient des états à peine plus mouvants les uns que les autres, elles s'associèrent dorénavant par des liens de dépendance. C'était là un progrès important de la pensée, puisqu'il suppose que celle-ci n'est plus entièrement soumise aux impulsions de la mémoire imaginative; mais c'était un progrès lourd de conséquences graves, puisque, loin de détruire l'impersonnalité du

1. Ceci explique que *Tche* soit tout aussi bien particule explétive du sujet que du régime précédant le verbe.

verbe, il l'a définitivement consolidée en assimilant davantage verbes et substantifs; et ce ne fut pas un progrès fécond, car la liaison des termes uniquement selon un mode de dépendance ne peut être un principe d'organisation suffisant pour une proposition complexe; en fait, la proposition continua de se présenter comme un composé de locutions adverbiales. Une preuve en est dans cette séparation qui persiste entre le verbe et le sujet ou le complément, et qui se manifeste dans la tendance consistant à faire précéder ces derniers d'une espèce de particule semi-verbale, telle que *Yeou* ou *Yi*. Ainsi l'on dit : « *Voici* (une) fille, (elle) pense (au) printemps[1]. » « *Voici* (un) renard, (il) s'en va solitaire (aux. desc.)[2]. » « *Voici* (une) fille, (elle monte la) même voiture (que son fiancé)[3]. »« *Prends* ta voiture, arrive; *prends* mon trousseau, tranporte(-le)[4] »; « (il) offre un sacrifice, (*en*) *prenant* (de la) liqueur pure.[5] » Ainsi, dans la proposition, la coordination reste très faible; elle reste dans son ensemble dominée par l'ordre imaginatif et ce n'est que dans l'organisation du détail qu'on peut trouver l'indice d'un travail de la pensée. Pour celle-ci, la proposition reste un ensemble de données, accepté à peu près tel quel de la mémoire imaginative. Le fil conducteur qui relie les locutions adverbiales semi-indépendantes qui forment une proposition, n'est en aucune manière un jugement : si l'on peut, à l'extrême rigueur, constater, dans le détail, la trace d'un travail d'analyse, on n'en peut trouver aucune d'une synthèse qui soit l'œuvre personnelle de la pensée; il convient donc de dire que *la proposition correspond uniquement à une intuition concrète d'ordre complexe.*

II. La phrase. — Le premier élément d'expression dans lequel on puisse sentir une intervention vraiment active de la pensée est la phrase, c'est-à-dire, pour les pièces les plus simples du *Che King*, le couplet. Le couplet type apparaît comme un distique à césures

1. *Chans. anc.* LXIV. Couvreur, p. 26.
2. *Chans. anc.* XLIV B. Couvreur, p. 74.
3. *Chans. anc.* XXXVI. Couvreur, p. 93. De même *dans l'ordre ancien* : « (Elles) tombent, *voilà* (les) prunes. » *Chans. anc.* XXII. Couvreur, p. 24. De même avant un auxiliaire descriptif. *Voici* l'appel (aux. desc.), (elle) chante (la) perdrix. *Chans. anc.* L. Couvreur, p. 38.
4. *Chans. anc.* LXVI. Couvreur, p. 68, *avant le verbe.*
5. Couvreur, p. 281, *après le verbe.* (Pour *Yi* préfixant un complément indirect : *Chans. anc.* XXVIII. Couvreur, p. 75.)

fortement marquées. On s'aperçoit, à l'analyse, qu'il existe, entre les deux moitiés d'un distique, une parité de mouvement dont jaillit une espèce d'intuition qui entraîne d'abord la perception du sens de l'ensemble, et, à sa suite, une vision de l'ordre selon lequel sont organisées les propositions que forme chacun des deux vers : ordre qui n'apparaissait point, nous l'avons vu, à les considérer isolément. Soit le vers déjà cité « *Yiao-t'iao* (aux. desc. peignant une retraite) se purifie (la) fille, (du) seigneur (en train de devenir) excellente compagne ». Il est le deuxième vers d'un distique qui commence ainsi : « *Kouan-kouan* (aux. desc. : appels et vol particuliers aux mouettes) (les) mouettes[1], sur fleuve *Tche* (marque du génitif) îlots[2] ». On constate d'abord que le binôme « se purifie (la) fille » correspond à une expression double désignant les mouettes, ce qui donne à penser que le terme « se purifier » ne peut avoir que la valeur d'une épithète : on traduira donc « la fille pure ». Dans le premier vers on ne peut donner de valeur verbale qu'à l'auxiliaire descriptif ou au mot « *sur*, *être sur* » ; or ce mot, dont la valeur évocative est d'ailleurs faible, fait pendant au premier terme du mot double *seigneur*, qui, dans le second vers, est à peu près seul à ne pouvoir prendre de valeur verbale. Au contraire, l'auxiliaire descriptif du premier vers est balancé, dans le deuxième vers, par un autre auxiliaire descriptif ; ces images sont les seules vraiment actives des deux vers à se répondre l'une à l'autre ; on doit donc comprendre : « Elles crient à l'unisson, les mouettes, sur les îlots du fleuve ; elle accomplit une retraite, la fille pure, compagne assortie du seigneur ». On voit que les deuxièmes hémistiches expriment tous deux une action subordonnée et postérieure : les mouettes dont on peint d'abord les cris et le vol vont se poser sur les îlots ; la fille qu'on montre d'abord observant l'interdit des fiancées deviendra une bonne compagne.

Je pourrais multiplier les exemples ; on verrait, dans tous, que le mouvement d'ensemble du distique révèle presque toujours à lui seul[3] laquelle des images, évoquées par des locutions adverbiales,

1. En deux caractères.
2. *Chans. anc.* LVI. Couvreur, p. 5.
3. Je réserve les cas très rares où la règle de position, dont l'application est limitée d'ordinaire à l'organisation intérieure des binômes, explique le lien de deux binômes consécutifs. On ne voit pas que dans le *Che King* son application s'étende hors de l'hémistiche ; or, en fait, c'est le groupe d'images d'un hémis-

indépendantes en apparence, est le centre du tableau composite que peint un vers, — laquelle correspond au verbe logique de la proposition que ce vers forme. Il s'ensuit que c'est le rythme qui joue, presque tout seul, le rôle de la syntaxe. Un corollaire important est que les mots vides, simples utilités rythmiques, ponctuations vocales ou gestes explétifs, se trouvaient, par là même, prédisposés à devenir les articulations du discours : ils le sont en fait devenus, comme on a pu le voir déjà par l'analyse que j'ai donnée du rôle des particules *Tche* et *K'i*.

Puisque l'organisation syntaxique de chaque proposition dépend du mouvement rythmique de la phrase, traduit par un mouvement symétrique des propositions accouplées qui la constituent, on peut dire que la première démarche où apparaisse la pensée proprement dite consiste dans une intuition, d'ordre rythmique et, partant, prodigieusement concrète, d'une certaine analogie entre deux groupes d'images. Le *rythme analogique*, qui est le principe de coordination à la fois du tableau d'ensemble et de ses parties, et qui se traduit par un parallélisme dans le groupement des images et par une correspondance deux à deux des images élémentaires, a pour effet que chacun des groupes d'images et chaque image apparaissent comme un *symbole* du groupe ou de l'image symétrique. Or, ce rythme analogique est à tel point lié à une démarche essentielle de la pensée, que l'interprétation symbolique des chansons du *Che King* a été considérée au cours de toute l'histoire chinoise comme la plus efficace des méthodes pédagogiques.

Cette espèce d'intuition analogique, traduite par le rythme, qui paraît être la première démarche de la pensée chinoise, et qui a toujours été considérée par elle comme sa démarche essentielle[1], il n'est pas impossible d'essayer d'assister aux conditions de sa naissance.

En rapprochant de l'analyse formelle des chansons du *Che King* les données qu'on peut avoir sur l'origine de ces chansons, je suis

tiche qui compose, dans la majorité des cas, soit le sujet soit le verbe logiques. Dans les distiques où la rime est très fortement marquée (et parfois appuyée par une particule finale), l'hémistiche prend figure de vers et par suite de proposition; même en ce cas il est rare que la règle de position suffise à expliquer l'organisation de la proposition : le principe essentiel de l'organisation syntaxique est encore le rythme.

1. Je vais tout à l'heure insister sur ce point.

arrivé aux conclusions suivantes[1] : les thèmes dont sont composées ces pièces ont été inventés au cours de joutes de danses et de chants; ces joutes étaient l'acte essentiel des grandes fêtes saisonnières qui rompaient à dates fixes la vie monotone des paysans de la vieille Chine; tout le reste de l'année, ils vivaient dans l'isolement, établis par familles sur un champ domestique et partageant le travail entre les sexes; la seule période d'activité sociale était le temps des fêtes où les familles d'un même pays, hommes et femmes, se trouvaient réunies; c'est alors que, conformément à des règles d'endogamie et d'exogamie favorables à la solidité du lien fédéral unissant les groupes familiaux locaux en une communauté de pays, se faisaient les fiançailles — et l'initiation — des jeunes gens qui n'avaient point encore participé à la vie du groupe social. A ce moment solennel de leur existence, les jeunes gens se rencontraient et s'opposaient, par familles et par sexe, en une sorte de concours ou de lutte courtoise dont leur union devait sortir. Disposés en chœurs affrontés, jeunes garçons et jeunes filles qui allaient se fiancer engageaient un duel où leurs sentiments surexcités s'exprimaient pathétiquement par des danses et des chants, par une pantomime gesticulée et vocale. Chaque chœur exprimait tour à tour les sentiments qui débordaient de toutes les âmes en une sorte d'improvisation ou d'invention d'un caractère à la fois spontané et traditionnel; leurs *répliques alternées*, dessinées par la voix et le geste, formaient ces distiques types qui sont à la base de la poésie du *Che King*. Les images complexes évoquées tour à tour par chacun des chœurs alternants étaient une double expression des mêmes sentiments traditionnels qui les animaient tous les deux et qui, dans leur improvisation mimique et vocale, se traduisaient selon un même rythme. Le rythme analogique par lequel sont créées les deux images alternées qui forment un couple de vers (et qui est, par là même, le principe de la forme poétique) est donc une simple conséquence du rapprochement en une joute des chœurs de jeunes gens de sexe et de famille différents jusqu'alors séparés et se préparant à s'unir, et c'est pourquoi ce rythme apparaît comme un principe premier de synthèse mentale et d'organisation logique : il est, dans l'ordre de la pensée en

1. Voir *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 2e partie, *les Fêtes anciennes*, principalement, p. 177 et suiv., 205 et suiv., et Conclusion.

acte, la transposition des règles qui présidaient dans la Chine ancienne à l'organisation sociale et que les joutes ne faisaient que manifester aux yeux de tous, au cours des fêtes où cette organisation reprenait force.

Je montrerai plus loin qu'à mon sens les principes directeurs de la pensée chinoise ont même origine que ce rythme analogique qui apparaît comme le principe élémentaire de la démarche logique ; mais je dois signaler tout de suite qu'il fut lié dès l'origine à toute une conception de l'ordre universel. Les peintures mimées par le geste ou la voix que dessinaient chacun de son côté les chœurs alternants, empruntaient leurs images soit au monde humain, soit au monde naturel : liées entre elles par le rythme, ces images semblaient le double symbolique les unes des autres. Comme celles qu'on empruntait au monde des hommes n'allaient pas — trouvées qu'elles étaient dans des fêtes où se manifestait l'organisation humaine — sans entraîner avec elles une représentation de l'ordre social, les images empruntées au monde de la nature, liées aux autres par symétrie, parurent autant d'expressions d'un ordre naturel. Ainsi les règles humaines et les usages de la nature furent, d'un même mouvement d'esprit, conçus comme un ensemble, et, par suite, considérés comme étant du même ordre et étroitement solidaires. Les anciens Chinois imaginèrent que, comme eux, la nature se conduisait d'après des règles et que ces règles correspondaient en toutes façons à leurs propres usages[1]. D'où une théorie et une pratique : ils pensèrent que les actions humaines avaient un retentissement immédiat dans le monde naturel, et que le bon ordre de celui-ci dépendait du bon ordre de la société ; ils crurent d'abord que leurs fêtes, puis — après l'avènement du régime seigneurial — que leur Seigneur avaient une *action régulatrice* s'étendant au monde tout entier[2]. Et ils réglèrent leur conduite en considérant d'une part que les phénomènes naturels étaient autant de signes[3] d'où l'on pouvait tirer une règle d'action, et

1. Voir *Chans. anc.*, particulièrement p. 186 et suiv.
2. Voir *Chans. anc.*, p. 78 et suiv., 198 et suiv.
3. Je ne parle pas seulement des systèmes de divination, des présages, etc. Un calendrier était, pour les Chinois, une loi et la plus importante, quand, fait de dictons champêtres (débris de chansons), il indiquait par eux les actes à accomplir pour coopérer, comme il fallait, au cours des choses. Voir *Chans. anc.*, p. 50 et suiv. et Couvreur, *Che King*, p. 160.

d'autre part que les actes proprement humains — non seulement des usages suivis, mais de simples dispositions morales — avaient un effet immédiat sur la nature[1]. Cette attitude d'esprit initiale a eu pour conséquence une tendance à accepter, plus facilement que les Occidentaux, l'idée que les choses morales sont soumises à un ordre régulier (je dirais à des lois, si les Chinois étaient jamais arrivés à une notion claire de l'idée de causalité) et, par ailleurs, une indifférence à se préoccuper des recherches permettant de trouver des moyens naturels d'agir sur la nature (indifférence qui montre pourquoi ils ne sont pas arrivés à l'idée de lois conçues sous le principe de causalité).

J'ai montré que l'emploi du rythme analogique, première manifestation d'ordre logique de la pensée chinoise, dérivait des conditions primitives de la société et, par ailleurs, en étudiant les auxiliaires descriptifs, que ces mêmes conditions rendaient compte du caractère prodigieusement concret des concepts chinois : on a pu voir, par l'état de la grammaire ou de la langue, qu'il est difficile, dans un langage qui ne dispose que de concepts-images, de trouver un autre principe d'organisation logique de la pensée que, précisément, ce rythme analogique. En maintenant aux concepts, par leur liaison à des idéogrammes, leur caractère d'images, les Chinois se sont à peu près condamnés à user presque uniquement de ce rythme comme procédé logique.

La seule espèce de raisonnement qu'un logicien[2] puisse découvrir dans la littérature chinoise classique, consiste dans un certain enchaînement de propositions qui semble établir un rapproche-

1. Les usages des Chinois qui semblent inspirés par l'idée d'une magie imitative dérivent simplement de cette idée foncière. Exemple : la vie d'hiver consistant pour eux dans une claustration, ils imaginent que l'hiver est une saison d'occlusion universelle : ils bouchent les fentes de leurs maisons quand les animaux hibernants bouchent l'ouverture de leurs retraites; dans la fête où ils inaugurent leur vie d'hiver, ils invitent par *une formule* toutes les catégories de choses à prendre avec eux leurs dispositions d'hiver; ils croient que s'ils ne respectaient pas leurs habitudes de claustration, toutes les pratiques hivernales des choses manqueraient leurs effets, que, par exemple, les animaux hibernants mourraient et que la pluie qui ne *doit* point tomber en hiver, tomberait de façon inopportune.

2. Voir Masson-Oursel : *loc cit*. Voir principalement *Revue de métaphysique*, novembre 1912, l'analyse que M. Masson-Oursel a donnée de ce qu'il appelle *le sorite chinois*.

ment entre les deux propositions extrêmes. Si on analyse, pour ce qui est de leur forme, les raisonnements de ce type, on constate que les propositions sont unies deux à deux par des expressions impliquant, dans un certain nombre de cas, soit l'idée d'antériorité, soit celle de postériorité; la marche de l'idée paraît dès lors se faire par un passage de la condition au conditionné, ou inversement (selon que le raisonnement a une forme progressive ou régressive) et le lien logique établi semble conçu, non pas dans le domaine de l'identité, ou même de la causalité, mais bien dans celui de la finalité. Pourtant on doit noter : 1° que, parfois, dans la même chaîne logique, progression et régression s'enchevêtrent, et 2° que, le plus souvent, l'expression employée comme lien formel est une simple particule adversative (*Tsö*) : dès lors, le raisonnement paraît consister moins en la production d'une série ordonnée de termes dont chacun soit un effet du précédent et une condition du suivant, qu'en la présentation d'un groupe d'affirmations apparentées et équivalentes, d'une certaine manière, sous l'aspect de la finalité. En fait, il est remarquable que ces raisonnements se présentent *toujours* sous l'aspect d'une *phrase fortement rythmée*, et il semble que ce soit principalement le rythme qui établisse un lien formel entre des propositions rythmiquement équivalentes. — D'autre part, si l'on examine ces raisonnements quant au fond, ils apparaissent tous dominés par une même idée d'ensemble, à savoir : une *certaine conception unitaire du monde*, telle qu'elle implique une espèce d'équivalence, sous l'aspect de la finalité, ou, si l'on veut, une solidarité de faits d'ordre humain, psychologiques ou sociaux, et de faits d'ordre physique; tous ces raisonnements reviennent à affirmer cette solidarité soit en termes plus psychologiques dans les traités philosophiques, soit en termes plus sociologiques dans les rituels.

Soit, par exemple, deux raisonnements empruntés l'un au *Ta Tchouan*, traité sur le deuil, fondement de toutes les règles sociales; l'autre au *Ta Hio*, expression dernière de la pensée Confucéenne. « Les anciens (rois) qui *désiraient faire resplendir leur Vertu dans l'empire*, *d'abord* réglaient le gouvernement de leur État. Désirant régler le gouvernement de leur État, *d'abord* ils mettaient en ordre leur famille ; désirant mettre en ordre leur famille, *d'abord* ils réglaient la conduite de leur propre personne; désirant régler la conduite de leur propre personne, *d'abord ils rendaient*

conformes à la règle leurs sentiments (cœur); désirant rendre conformes à la règle leurs sentiments, *d'abord* ils rendaient parfaitement sincères leurs désirs; désirant rendre parfaitement sincères leurs désirs, *d'abord* ils poussaient au plus haut degré leur connaissance. — Pousser au plus haut degré sa connaissance, *c'est* pénétrer la nature des choses. — Ayant pénétré la nature des choses, *ensuite* leur connaissance était poussée au plus haut degré; leur connaissance étant poussée au plus haut degré, *ensuite* leurs désirs étaient rendus parfaitement sincères; leurs désirs étant rendus parfaitement sincères, *ensuite* leurs sentiments étaient rendus conformes à la règle; leurs sentiments étant rendus conformes à la règle, *ensuite* leur propre personne était réglée dans sa conduite; leur propre personne étant réglée dans sa conduite, *ensuite* leur famille était mise en ordre; leur famille étant mise en ordre, *ensuite* leur État avait un gouvernement réglé; leur État ayant un gouvernement réglé, *ensuite* l'*Empire jouissait de la (grande) Paix. Depuis le fils du Ciel jusqu'aux gens du peuple*, d'une même façon, tout le monde doit avoir comme premier principe : régler sa conduite[1]. » — « On traite ses proches parents en proches parents, *c'est pourquoi* l'on honore (avec les honneurs dûs aux ascendants) les ancêtres (défunts). On honore les ancêtres (défunts), *c'est pourquoi* l'on respecte (le chef de) la branche aînée; on respecte (le chef de) la branche aînée, *c'est pourquoi* l'on maintient uni le groupe des parents (qui portent le deuil pour les mêmes membres de la ligne directe); on maintient uni le groupe des parents, *c'est pourquoi* le Temple des ancêtres est vénéré; le Temple des ancêtres est vénéré, *c'est pourquoi* l'on considère fort l'Autel du Sol et des Moissons; on considère fort l'Autel du Sol et des Moissons, *c'est pourquoi* l'on aime le peuple; on aime le peuple, *c'est pourquoi* la justice pénale est exacte; la justice pénale est exacte, *c'est pourquoi* les gens du peuple ont la tranquillité; les gens du peuple ont la tranquillité, *c'est pourquoi* les biens sont en suffisance; les biens sont en suffisance, *c'est pourquoi* tous les désirs sont satisfaits; tous les désirs sont satisfaits, *c'est pourquoi* rites et usages sont suivis; rites et usages étant suivis, *alors c'est le Bonheur* (dans l'harmonie universelle[2]) ». — Je rappro-

1. *Ta Hio. Li Ki*, Trad. Couvreur, II, p. 615.
2. *Ta Tchouan, Li Ki*, Trad. Couvreur, I, p. 787.

cherai de ces textes un passage de forme analogue, commentaire important d'une pièce du *Che King* qui est considérée comme le fondement de toute l'éducation morale. « (Quand) le mari et la femme observent (les règles de) la séparation (des sexes), *alors* le père et le fils observent (les devoirs de) la parenté; (quand) le père et le fils observent (les devoirs de) la parenté, *alors* le seigneur et le vassal observent (les usages) du respect (dû à l'autorité) quand le seigneur et le vassal observent (les usages) du respect (dû à l'autorité), *alors* les audiences de la Cour sont *conformes à la règle*; quand les audiences sont conformes à la règle, *alors* l'*influence du souverain* a son plein effet[1]. »

Quand on confronte ces trois « raisonnements », on constate, il me semble, qu'ils forment tous trois un tableau, plus ou moins varié dans le détail, des *différentes règles de conduite* dont l'application d'ensemble constitue l'ordre universel, et dont chacune, prise indépendamment, apparaît, dès qu'elle est effectivement pratiquée, comme *un signe* de la réalisation de l'ensemble. Loin de me paraître bâti pour établir, par une chaîne de conditions se régissant les unes les autres, un passage d'idées montrant, non pas, comme le sorite grec, que l'attribut du dernier jugement convient au sujet du premier, mais tout au moins que la règle énoncée d'abord est la condition première de celle qui termine la chaîne, le développement, à mon sens, consiste dans l'énumération, *conduite selon un certain rythme analogique*, de différents principes d'action ayant entre eux une espèce de solidarité *logique*, parce que tous apparaissent comme des expressions d'un même principe directeur, savoir : la représentation active d'un ordre unique régissant l'univers. S'il me fallait comparer à un procédé d'esprit qui nous fût familier, celui que supposent de tels *raisonnements*, je dirais que le *nerf* en est, non, comme dans notre raisonnement inductif, une croyance raisonnée à la régularité, sous le principe de causalité, des événements du monde sensible, mais une intuition concrète, sous l'aspect de la finalité, du principe d'ordre commun à toutes les règles de la vie universelle. De même que, dans notre science, chaque loi apparaît comme un exemple et une illustration d'une conception déterministe qu'elle confirme et dont elle reçoit sa

1. Voir *Chans. anc*, notes du n° LVI.

force, de même, dans l'ordre des intuitions concrètes de caractère traditionnel qui composent la *science pratique* des Chinois, chaque fait ou chaque usage, naturel ou humain, se présente comme une *aperception particulière ou un symbole de la réglementation unitaire qui domine le monde*. Et, de même que nos lois s'organisent hiérarchiquement selon un ordre de généralité plus ou moins grande, de même il y a pour les Chinois une hiérarchie entre les différents principes d'action : seulement cette hiérarchie est établie d'après un sentiment de l'*efficacité particulière* à chacun de ces principes; cette efficacité dépendant pratiquement de leur rayonnement d'application, la hiérarchie des principes d'ordre est, en fait, calquée sur la hiérarchie sociale. L'ordre cosmique dépend de la *Vertu* du prince, conçue comme un idéal agissant dont l'*Influence Souveraine* contraint à une fin normale toutes les activités, parce qu'en fait le prince commande au plus grand groupe. Sa Vertu[1] rayonne, à travers des cercles de plus en plus étroits, jusqu'à l'individu qui la réfléchit, pour ainsi dire, et elle revient, par les mêmes cercles, jusqu'à son foyer d'origine. Cette conception hiérarchique des règles d'action (d'autre part symboliquement équivalentes) et cette circulation de la Vertu régulatrice expliquent à la fois le caractère circulaire que peut prendre le développement où sont énumérés ces principes et le fait qu'ils semblent se conditionner les uns les autres et cela dans un ordre réversible.

Comme le mot, comme la proposition, la phrase (ou même le développement[2]) est une image synthétique, mais c'est une image

1. Confucius, dans le *Ta Hio*, admet bien, avec toute la pensée chinoise ancienne, que la *Vertu du prince* est le principe premier (cela est impliqué par le début du développement et par toute la vie de Confucius). Mais, psychologue travaillant dans une ère de décomposition sociale, il conçoit cette Vertu d'une façon déjà plus purement morale, moins réaliste, moins active et comme agissant moins par *l'effet immédiat d'une Influence Souveraine, que par un effet d'imitation*. D'où l'idée exprimée au dernier mot que l'effort de connaissance intime, la réalisation parfaite de cette Vertu de sincérité intégrale (adéquate par là même à l'ordre universel), qui est la première vertu confucéenne, s'impose à tous, princes et gens du commun. Avec une analyse plus poussée des conditions psychologiques de l'obéissance aux règles d'action traditionnelles, cette affirmation est ce qu'il y a d'original dans la pensée confucéenne; cela correspond au fait que l'effort de Confucius consista essentiellement, d'une part, à généraliser l'idéal moral élaboré par la noblesse chinoise (sur un vieux fonds national) et, d'autre part, à l'établir sur un fondement d'ordre psychologique.

2. Dans le *Che King*, les différents couplets ne sont guère qu'une reprise du

rythmée, si je puis dire : c'est une image organisée d'après un certain mouvement de la pensée et qui suppose que se sont faites *de façon latente* des opérations de l'esprit auxquelles nos langues nous permettent de procéder explicitement. Il est clair, par exemple, que le distique « L'appel s'entend (aux. desc.) des oies sauvages; au point du jour, l'aube parue! L'homme s'en va chercher sa femme, quand la glace n'est point fondue [1]! » est avant tout un tableau de la rencontre des fiancés au matin d'un jour de printemps, quand la première fonte des glaces fait grossir les rivières du lieu saint où se tient la fête des accordailles et quand les oiseaux lancent leurs appels et forment des couples. Mais il est clair aussi que le rythme, le mouvement de la pensée, qui organise cette description, suppose une espèce d'abstraction par le parallélisme qu'il établit entre l'oiseau qui quête et l'homme qui cherche, puisqu'il montre que, dans les images concrètes qu'on évoque, on ne considère avec une attention spéciale qu'un seul élément; de même, bien que les mots employés fassent apparaître, dans toutes leurs particularités, l'image de l'oie femelle qui répond au mâle et celle de la future épouse, il est certain que leur rapprochement rythmique implique qu'on les regarde toutes deux sous un certain aspect général qui leur est commun. On peut donc dire que le rythme analogique est un moyen par lequel on peut procéder à une abstraction généralisatrice d'un caractère latent et fugace [2].

Si l'esprit chinois ne procède pas uniquement par des voies toutes différentes du nôtre, il n'en reste pas moins qu'il dispose, non pas d'une langue faite pour noter des concepts d'une abstraction ou d'une généralité variées, apte à exprimer toutes les moda-

premier avec quelques variantes d'expression. Même lorsqu'il y a une certaine diversité entre eux, c'est toujours la même idée qui relie, selon le rythme analogique, les images de chaque couplet : aspects divers d'un même tableau d'ensemble.

1. *Chans. anc.* L. Couvreur, p. 38. Les quatre couplets de la chanson contiennent à peu près tous les mêmes éléments : début de la fonte des neiges; première crue des rivières et passage de l'eau (rite essentiel des fêtes anciennes); appels des oiseaux qui s'accouplent; recherche d'un « ami » ou d'une « amie » avec qui l'on veut s'apparier. — Quand la glace n'est point fondue, veut dire : n'est point *toute* fondue.

2. Mais il faut bien dire que l'esprit chinois ne s'attarde aucunement à cette abstraction généralisatrice implicite : il est orienté tout autrement. Soit, à titre d'exemple, la traduction de la pièce dont je viens de citer un couplet,

lités du jugement, et orientant enfin l'esprit vers l'analyse, mais, au contraire, d'une langue entièrement attachée à l'expression pittoresque des sensations et où seul le rythme, dégageant la pensée de l'ordre émotionnel, permet d'ébaucher, en une espèce d'éclair intuitif, quelque chose qui ressemble à une analyse ou à une synthèse. Tandis qu'un Français, par exemple, possède, avec sa langue, un merveilleux instrument de discipline logique, mais doit peiner et s'ingénier s'il veut traduire un aspect particulier et concret du monde sensible, le Chinois parle au contraire un langage fait pour peindre et non pour classer, un langage fait pour évoquer les sensations les plus particulières et non pour définir et pour juger, un langage admirable pour un poète ou pour un historien, mais le plus mauvais qui soit pour soutenir une pensée claire et distincte, puisqu'il oblige les opérations qui nous semblent les plus nécessaires à l'esprit, à ne se faire jamais que de façon latente et fugitive. Or, ce qui, de ce point de vue, se trouve

rapprochée des commentaires qu'elle suggère aux auteurs chinois; (la chanson peint une scène d'un rite important des fêtes anciennes, celui où garçons et filles formaient des couples pour passer la rivière du lieu saint, à gué, en voiture ou en bateau, avant d'aller s'unir).

La courge a des feuilles amères, le gué a de profondes eaux !
Aux fortes eaux, troussez les jupes, soulevez-les, aux basses eaux !
C'est la crue au gué où l'eau monte, c'est l'appel des perdrix criant !
L'eau monte et l'essieu ne s'y mouille ! perdrix crie, son mâle appelant !
L'appel s'entend, des oies sauvages, au point du jour, l'aube parue !
L'homme s'en va chercher sa femme, quand la glace n'est point fondue !
Appelle ! appelle ! homme à la barque ! que d'autres passent ! moi, nenni !
Que d'autres passent ! Moi, nenni ! moi, j'attendrai le mien ami !

Pour les Chinois, tout ceci est une allusion, *précise dans les moindres détails*, à un mariage déterminé, celui de Yi Kiang et du duc Siuan de Wei (718-689 avant J.-C.). Pour cette union avaient été violés les rites, alors qu'on ne doit pas plus le faire que manger les feuilles de la courge quand elles sont encore amères ou passer l'eau au moment des crues sans soulever ses habits assez haut; la perdrix et son appel licencieux évoquent le goût de Yi Kiang pour les voluptés (pour concrétiser encore, les glossateurs ajoutent ici un contre-sens, ils prennent le mot qui signifie *mâle* pour *mâle d'un quadrupède* : la perdrix qui par ses appels obtient de s'assortir à un quadrupède, est une image de Yi Kiang qui, cherchant le bonheur, trouve en fait le malheur); les essieux ne se mouillent pas, alors qu'ils le devraient, l'eau étant haute : Yi Kiang agit contre les règles; appels des oies : accord d'un bon ménage, docilité de l'épouse : c'est l'antithèse de Yi Kiang; le point du jour : moment du mariage conforme aux rites, où l'on doit offrir l'oie sauvage en présent rituel; glaces fondantes : exactement le premier mois de l'année; appel du passeur : ordre de l'entremetteur officiel réglant les unions et interdisant les rendez-vous particuliers; moi, nenni : image d'une fille vertueuse qui ne se marie que lorsque tous les rites sont accomplis. — On voit que, pour les Chinois, *comprendre, c'est saisir* les choses sous un aspect aussi particulier que possible.

être particulièrement grave, il n'y a pas de langue (je ne parle pas de la langue vulgaire) qui exige autant de temps et d'effort pour être connue de ceux qui la parlent : un écolier de chez nous ne perd point de temps pour développer son esprit quand il apprend les règles de l'orthographe, puisque l'apprentissage des dérivations, l'analyse grammaticale et l'analyse logique le préparent à voir clair dans les différentes opérations de la pensée; au lieu de s'habituer à saisir les rapports qui peuvent exister entre les concepts, l'écolier chinois apprend à dessiner; au lieu de s'entraîner à analyser les relations des idées, il chante les textes pour en assimiler le rythme [1]; son travail est un pur effort de mémoire, et le lettré qui veut bien connaître sa langue doit poursuivre, pendant des années, ce même effort, pour arriver à ne connaître qu'une masse prodigieuse d'expressions particulières et de noms singuliers : le travail fourni, il dispose d'un instrument qui n'aide pour ainsi dire pas sa pensée à sortir du domaine de la sensation, qui la contraint à procéder uniquement par intuitions et qui l'invite, par surcroît, à toujours se couler dans des intuitions traditionnelles.

Les principes directeurs.

L'étude des principes directeurs de la pensée chinoise est une bien grosse besogne que je ne veux pas entreprendre ici : je me bornerai à montrer par quelques notes l'accord qui existe entre les notions fondamentales et les opérations caractéristiques de l'esprit chinois que fait apparaître l'étude du langage.

Depuis les plus vieux âges jusqu'à nos jours, la pensée chinoise a été dominée par une conception fondamentale : celle du *Yin* et du *Yang*. Le *Yin* et le *Yang* sont avant tout deux *genres*, deux catégories qui se répartissent l'ensemble des choses : sont *Yin* : la lune, le froid, les animaux à écailles, la reine, les aliments, l'eau, les rites, les objets manufacturés, l'âme du sang, le nombre deux, la pluie, etc.; sont *Yang* : le soleil, la chaleur, les oiseaux, le roi, la boisson, le bois, la musique, les objets non travaillés, l'âme

1. *Lire les classiques*, se dit avec la même expression que *réciter une prière*; les textes chinois ne sont d'ordinaire pas ponctués, c'est en les *récitant* qu'on apprend à mettre le point : comprendre, c'est sentir le rythme.

souffle, le nombre trois, le tonnerre, etc. Le *Yin* et le *Yang* sont encore deux aspects des choses — les *vapeurs* foncées de l'arc-en-ciel (bandes violettes...) sont *Yin*, les claires (rouges, orangées) sont *Yang* — ou, plutôt, deux aspects du monde. Ce sont deux *catégories concrètes*, deux principes agissants : leur action apparaît comme de nature concurrente et rythmique; les deux principes agissent en s'affrontant et en alternant. Le *Yang* est un principe de lumière, d'énergie, d'expansion; le *Yin* un principe d'obscurité, d'inertie ou d'action repliée et latente. Ce sont encore deux principes sexués — le *Yin* est femelle, le *Yang* mâle — dont l'union, conçue à la manière d'un accouplement sexuel, produit toutes choses et réalise l'harmonie universelle. Au total, ils apparaissent comme un couple de groupements-forces, sexués, affrontés, alternants.

Il y a de grandes chances que ces notions complexes se soient formées au cours des fêtes saisonnières où se réunissaient les membres des communautés agricoles de la Chine ancienne. L'organisation de ces communautés reposait essentiellement sur une division technique du travail réparti entre les sexes selon un rythme alternant : le gros travail des champs incombait aux hommes et correspondait à la saison estivale où les laboureurs se répandaient dans tout le pays; aux femmes appartenaient les menus travaux faits à l'intérieur de l'enclos domestique et de la maison, travaux qui battaient leur plein en hiver, morte-saison où chacun se retirait et s'enfermait dans sa demeure : toute la production sociale dépendait de ce rythme alternant du travail. Dans les fêtes saisonnières, placées au moment où l'on passait de la vie d'hiver à la vie d'été ou inversement, cette organisation se traduisait par une opposition des filles et des garçons; disposés en chœurs affrontés, ils engageaient une joute de chants alternés, puis se formaient par couples et s'unissaient dans le lieu saint. Cette joute, qui met aux prises des chœurs, affrontés et alternants, représentant chacun l'un des groupements sexuels entre qui se divise le travail social, cette joute, qui se termine par des accouplements sexuels grâce auxquels on pense établir l'union et l'harmonie dans la communauté, cette joute, dans les vallons du lieu saint, est assurément l'*image* qu'il faut chercher à la base de la représentation du *Yin* et du *Yang* : catégories sexuées, principes

accouplés de l'harmonie du monde, l'un principe mâle, principe de l'été, du travail, de l'expansion, de la lumière; l'autre principe femelle, principe de l'hiver, de l'activité repliée et latente, de la retraite, de l'ombre. L'union sexuelle du *Yin* et du *Yang* a lieu à l'époque des fêtes, au moment même des joutes; *Yin*, qu'on traduit par ombre, désigne, dans son sens primitif, la partie d'un vallon qui est au nord de la montagne, au sud de la rivière (*hubac*); *Yang* désigne le bord opposé, sud de la montagne, nord de la rivière (*adret*). C'est l'aspect du lieu saint qui a donné leur nom aux deux principes, c'est de la fête et de ce qu'elle symbolisait qu'ils ont tiré tous leurs éléments constitutifs.

Par leur origine même, ces notions cardinales se trouvèrent dominer toutes les catégories de la pensée et principalement celles de Temps et d'Espace qui se formèrent en même temps, l'une d'après l'image du lieu saint, l'autre d'après celle du temps des fêtes : l'Espace fut conçu comme un ensemble organisé d'étendues affrontées et de genre contraire, les unes *Yin*, les autres *Yang*; le Temps fut conçu comme constitué par l'alternance de périodes de genre opposé ou plus précisément comme le rythme à caractère alternatif de l'activité concurrente du *Yin* et du *Yang*. Il en résulta que ni l'Espace ni le Temps ne furent jamais regardés par les Chinois comme formant chacun un tout homogène et que, de plus, de leur formation jumellée, les notions de temps et d'espace gardèrent un apparentement tel que, par exemple, une étendue *Yin*, radicalement différente d'une étendue *Yang*, parut au contraire foncièrement analogue à une période *Yin*[1]. A peine peut-on dire qu'il y a une catégorie de Substance ou de Nombre : substances et nombres apparurent comme des modalités du *Yin* et du *Yang* sous l'aspect du Temps et de l'Espace. Les nombres ne forment point une série telle que 3, par exemple, soit simplement défini par : $= 2 + 1$; chaque nombre a une individualité concrète, définie par une série d'équivalences : ainsi 8 est le nombre du printemps, du bois, le nombre-maître du développement masculin, etc.[2]. De même les

1. D'où des liaisons ou des équivalences telles que Printemps = Est = matin (on pourrait ajouter en considérant les catégories de substance et de nombre : = bois = 8).

2. Un fait moderne donnera une idée de la valeur concrète des nombres. Il est d'usage au mariage d'un ami d'envoyer avec un beau cadeau une somme en argent, mais ce doit être un nombre pair (de dollars par exemple) — le

substances ne sont que des aspects mobiles, des modalités complexes, informées de façon instable par le *Yin* et le *Yang* : l'épervier se transforme en ramier, sous l'influence du *Yang* printanier, au deuxième mois du printemps; on le retrouve sous sa forme d'épervier dès qu'avec le premier mois de l'automne se renforce l'influence du *Yin*[1].

Puisque les principes directeurs ne sont eux-mêmes que des notions générales concrètes, on ne peut être étonné de voir la langue uniquement composée de concepts-images. Il ne saurait être question de concepts véritables, nettement délimités et définis, lorsque les principes qui dirigent la pensée impliquent la possibilité de transformations ou de métamorphoses telles que celles dont je viens de citer un exemple[2]. Comment classer et hiérarchiser les images mouvantes? Le seul classement possible est l'insertion dans l'une de ces séries d'équivalences dominées par les notions de *Yin* ou de *Yang*. Mais une classification en deux genres n'est qu'une ébauche de classification dont il y a peu à attendre pour inviter à l'analyse qui permettrait d'obtenir des concepts définis. Encore faut-il remarquer que, par leur nature de groupements-forces alternants, le *Yin* et le *Yang* ne peuvent fonctionner comme des principes stables de classification : le même être, selon le lieu ou la saison, peut être d'un genre ou de l'autre. Ainsi parce qu'elles se sont formées sur le modèle d'une société dont la structure était particulièrement simple, et parce que, nées d'une image où s'exprimait dramatiquement le rythme qui présidait à l'organisation sociale, elles sont toujours apparues au moins autant sous l'aspect de principes actifs que sous l'aspect de catégories, les notions directrices de la pensée chinoise n'ont joué que très médiocrement le rôle de principes de classification.

Au reste elles avaient informé les notions de Temps et d'Espace de manière à rendre particulièrement difficile toute abstraction généralisatrice. Comment celle-ci s'exercerait-elle puisque leur situation différente dans l'Espace et le Temps suffit à particulariser,

mariage étant chose *Yin*. On peut donc donner 10 dollars, mais en dollars ou en billets de 5 dollars; on ne peut donner 1 billet de 10 dollars.

1. De même, à d'autres dates, la taupe devient caille, le moineau et la perdrix (ou le faisan) deviennent huîtres.

2. Cf. Durkheim et Mauss, *Classifications primitives*, *Année sociologique*, t. VI, p. 3.

à *singulariser* les choses par ailleurs les plus identiques? Quelles images empruntées à un espace radicalement non-homogène pourraient être rapprochées de façon qu'apparussent des éléments communs? Seul un espace homogène est le lieu neutre où l'on peut loger des concepts abstraits[1]. Dans un espace tel que celui des Chinois, composé d'étendues qualitativement différentes et reparties en deux genres opposés, il n'était possible de voir autre chose que des images, participant soit du *Yin*, soit du *Yang*, mais (cette participation mise à part — j'ai dit son caractère instable —) radicalement hétérogènes les unes aux autres.

Ainsi le caractère strictement pittoresque de la langue chinoise s'accorde exactement à l'aspect concret des notions directrices. Cet accord paraît d'autant plus étroit que procédés d'expression et principes directeurs portent la marque d'une même origine. Mais s'il cessait et si, par exemple, sous l'influence de la pensée européenne, la pensée chinoise, abandonnant ses vieilles notions générales concrètes, cessait d'être uniquement orientée vers le concret et le particulier, comment le langage se prêterait-il à cette orientation nouvelle, c'est là, pour les Chinois, le plus grave problème.

*
* *

La seule conclusion que je veuille donner à une étude toute provisoire est de poser quelques questions et d'exprimer un sentiment.

Mon sentiment, le voici : en fait, et quoi qu'on puisse penser de la valeur respective de la civilisation chinoise et de la civilisation européenne, il est certain que la Chine va se trouver obligée, au moins pour un temps, de subir l'influence de cette dernière. Les Chinois comprennent parfaitement que ce qui la définit, c'est moins une certaine puissance matérielle, dont l'attrait est certain, mais dont la valeur, moralement parlant, peut paraître discutable[2], qu'un progrès rapide de la connaissance scientifique et une diffu-

1. Cf. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, p. 130.
2. Par exemple quand elle se manifeste dans la guerre : les Chinois ont été très impressionnés par la guerre récente, dont l'horreur particulière parait précisément provenir de la puissance matérielle dont dispose la civilisation occidentale.

sion d'un certain esprit positif. Il n'est pas douteux que les progrès et la diffusion de l'esprit scientifique sont liés à l'existence, en Occident, de langues qui sont toutes, à des degrés divers, des instruments d'analyse, qui permettent de définir et de classer, qui apprennent à penser logiquement et qui, aussi, rendent aisée la transmission de la pensée tout élaborée, claire et distincte. Or, je ne crois pas que le chinois, tel qu'on l'écrit ou tel qu'on le parle, ait, au moindre degré, aucune de ces qualités des grandes langues d'Europe. Qu'un Chinois qui déjà parle une langue et en écrit une autre, se serve encore d'une troisième s'il veut penser à notre manière, c'est une solution, qui, au moins pour une partie du problème — la plus importante — est inefficace; on peut croire, à la rigueur, que l'emploi d'une langue auxiliaire permettrait à quelques individus de *faire de la science* pour leur compte personnel, mais d'où viendrait la diffusion de l'esprit positif? Bien entendu, il ne faut point songer qu'un grand peuple abandonne tout entier pour l'anglais, le français ou l'espéranto, une langue qui a été pour tout l'Extrême-Orient un merveilleux instrument de civilisation. La seule voie où il soit possible d'entrer est celle d'une transformation de la langue.

Si, au cours d'un long développement historique, la langue chinoise a pu demeurer essentiellement un simple moyen d'expression pittoresque, elle le doit, à mon sens, à l'écriture figurative, qui, enchaînant chaque mot à un idéogramme, s'est d'abord opposée à l'emploi de toute espèce de formes grammaticales et de dérivations, qui a presque réduit la syntaxe au seul emploi du rythme et qui, surtout, a arrêté toute vie des mots. Tant qu'il s'écrira en caractères, le chinois restera une langue toute concrète et une langue morte. Mais abandonner l'écriture figurative est une entreprise redoutable : elle peut entraîner une diminution de l'unité nationale tant qu'il n'y aura pas un enseignement primaire, universel et obligatoire, et une langue parlée véritablement commune à toutes les provinces; elle suppose une rupture avec un passé national qui est glorieux et auquel on tient fort légitimement, rupture grave, aussi longtemps, au moins, qu'on n'aura pas généralisé un enseignement secondaire donnant à l'étude des classiques la part que nous donnons à celle du latin. Mais il y a pis : quand les différents pays d'Europe se sont décidés à ne plus considérer le

latin que comme une langue morte, ils disposaient d'une langue nationale si parfaitement développée que, précisément, son emploi paraissait préférable à celui du latin ; ce n'est point le cas pour la langue parlée en chine ; se réduire à l'employer seule, dans l'état de pauvreté où elle se trouve, serait encourir une perte sèche : à peine plus riche en formes que la langue écrite, elle est infiniment moins riche en notions. Ce n'est point tout : cette langue parlée, si médiocre, a été elle-même tellement affectée par l'usage de l'écriture idéographique, qu'il n'est point sûr qu'une transcription phonétique aurait, dès aujourd'hui, une clarté suffisante.

Le problème qui se pose aux Chinois me paraît revenir à ceci : travailler tout de suite de manière à transformer la langue parlée en la rendant susceptible de supporter une transcription phonétique, et en faisant d'elle une langue neuve, qui échappe à l'influence de la langue écrite, qui puisse peu à peu s'évader du monosyllabisme[1], et où l'usage de la dérivation et des formes grammaticales puisse arriver à s'installer. Or il semble que les Chinois qui ont le sentiment du problème, les écrivains du *pai houa* par exemple[2], n'en aperçoivent pas nettement les conditions : l'idée qui paraît les dominer est de faire dire à la langue parlée tout ce qu'exprime la langue écrite ; ils y arrivent en jetant dans les formes de phrases particulières à la langue parlée des expressions de langue écrite ; ils peuvent ainsi accroître l'étendue de la pensée dans un public plus nombreux, mais il est clair que le résultat est de rapprocher, plus encore qu'elle ne l'est, la langue parlée de la langue écrite, et, par là, non pas de la rendre plus vivante et plus libre, mais plus traditionnelle ; si l'on continue dans cette voie, il en sera pour la Chine comme il en a été pour le Japon, la transcription phonétique deviendra de plus en plus impossible[3].

1. La langue parlée n'est plus strictement monosyllabique (je ne crois pas qu'elle l'ait jamais été strictement : j'ai signalé le rôle des binômes dans le *Che King* comme unité d'expression), mais, même pour les mots composés, la vision des caractères, associés aux éléments du mot, fait qu'ils apparaissent toujours non comme de véritables mots, mais comme des complexes instables.

2. Voir la première note de cet article.

3. Dans le même ordre d'idées, il convient de signaler des cas de nationalisme linguistique, qui, pour le développement de la langue parlée, sont extrêmement regrettables ; le mot téléphone, par exemple, a été d'abord transcrit ; il formait un vocable trisyllabique parfaitement individualisé : la transcription est tombée de l'usage, remplacée par une traduction, très claire aux yeux quand on l'écrit, infiniment moins individualisée quand on l'entend.

Comme toute autre institution, une langue se modifie, une langue se crée : encore faut-il pour cela une action des individus; comment cette action serait-elle bien dirigée s'ils ne prenaient point une conscience claire de la fin qui convient à l'institution, de l'objet qu'il faut proposer à une création linguistique et si, en conséquence, ils ne combinaient point un plan sur l'ordre des moyens à employer? S'ils veulent faire œuvre utile, il faut que les Chinois qui pensent à l'avenir de leur langue réfléchissent à ce qu'elle est, avant de travailler à ce qu'elle sera.

L'étude qu'on vient de lire a surtout pour objet de les inviter à cette réflexion. C'est pourquoi je la terminerai par quelques questions; si les Chinois veulent y répondre, ils se trouveront mieux armés pour résoudre les problèmes linguistiques qui s'imposent à eux; ils nous apporteront, du même coup, une contribution notable à l'étude des rapports de la pensée et du langage.

Si, à part la critique bouddhiste[1], il ne s'est édifié en Chine aucune théorie de la connaissance, la pensée philosophique, éthique ou ontologique, y a tenu une place importante; du point de vue d'un Occidental, il semble presque incompréhensible qu'une pensée de cet ordre ait pu se développer sans entraîner la formation d'un assez grand nombre d'idées abstraites dont l'effet aurait dû se faire sentir sur le langage. En fait, quand on lit les plus authentiques penseurs chinois, Tchouang-tseu par exemple, ce qui frappe, c'est un goût extraordinaire pour l'expression concrète, c'est une prodigieuse virtuosité plastique et musicale. Comment la pensée peut-elle se mouvoir dans un milieu d'images singulières? Dans le développement que lui attribue le *Ta Hio*, il semble que Confucius exprime son idée en suggérant de façon rythmique la représentation d'une certaine circulation, à travers toutes choses, d'un principe d'ordre effectivement réalisé dès qu'il en est pris une conscience intégrale; l'idée qui s'exprime, si je la comprends bien, par suggestion rythmique, et, pour ainsi dire, en dehors des formes verbales, s'exprime-t-elle ainsi parce qu'elle correspond à une démarche toute concrète, on pourrait dire plas-

1. Dont on peut dire qu'elle n'est dans l'histoire de la philosophie chinoise qu'un développement marginal.

tique, de la pensée, que seules peuvent traduire des images organisées selon un certain rythme? Dans ce cas, il faut admettre que la pensée ne procède que par intuitions et combinaisons d'intuitions. Ou bien, l'idée, obtenue d'abord par une espèce d'analyse d'ordre intuitif et faite en dehors des formes verbales, ne peut-elle s'exprimer dans le langage que par une transposition d'ordre artistique, par une symbolisation musicale et pittoresque? Dans ce cas, il faut admettre que, le langage ne pouvant traduire les opérations de la pensée, celles-ci doivent se faire en dehors de lui. Mais, que la pensée procède uniquement par combinaisons d'intuitions, ou qu'elle comporte des analyses intuitives faites sans l'appui du langage, nous pouvons, à la rigueur, imaginer qu'elle puisse se mouvoir dans un domaine de représentations traditionnelles qui ont reçu de l'usage social toutes sortes de préliaisons et une espèce de hiérarchie. Comment fera-t-elle pour dissocier ces préliaisons ou reconstruire d'autre manière cette hiérarchie? Associée aux formes d'expression qu'elle revêt habituellement, la pensée chinoise peut-elle s'appliquer à la recherche scientifique? Cette pensée, qui semble d'essence pittoresque et musicale, qui s'exprime, en tout cas, par rythme et par symboles concrets, quel succès aura-t-elle, appliquée à un domaine où sont requis des formulations claires et distinctes et des jugements explicites?

Un Occidental qui sait penser et qui connaît sa langue, peut exprimer une idée sous une forme assez rigoureuse pour qu'elle soit immédiatement assimilée : nos langues permettent une transmission sensiblement instantanée et minutieusement exacte de la pensée. En est-il de même pour les Chinois? Ce langage, dès qu'il ne s'agit plus de suggérer musicalement ou plastiquement des représentations d'un ordre sensible ou émotionnel, mais de communiquer des idées, paraît ne point y arriver par traduction mais par une espèce de symbolisation. La transmission de la pensée en chinois me paraît se faire en deux temps : l'écrivain transpose sa pensée en symboles divers dont le pouvoir évocateur agira de façon à permettre de reconstituer l'ensemble; le lecteur, sous la suggestion de ses symboles, reconstitue une pensée d'ensemble. S'il en est ainsi, qui ne voit que ce procédé de transmission est tout poétique? Éveiller dans l'esprit du lecteur

un mouvement d'idées tel qu'il peut amener la reproduction de la pensée qu'on veut exprimer, ce n'est point la transmettre exactement et tout entière, ce n'est point contraindre le lecteur à la prendre sous la forme définie dans laquelle on l'a conçue, c'est simplement le pousser à penser à un certain ordre d'idées, c'est simplement l'orienter. Un langage qui suggère plutôt qu'il ne définit peut-il convenir à l'expression de la pensée scientifique, à sa diffusion, à son enseignement?

Une langue faite pour la poésie et composée d'images et non point de concepts, non seulement n'est pas un instrument d'analyse, mais encore ne constitue point un riche héritage du travail d'abstraction que chaque génération a pu faire : qui la parle doit refaire par lui-même — dans la mesure où cette langue le permet — tout cet effort pour abstraire et généraliser, qui nous paraît l'essentiel de la pensée. Dans la mesure où les Chinois ne se bornent pas à tout concevoir sous l'aspect du particulier, on pourrait penser que l'effort d'analyse auquel ils doivent procéder pour leur compte, a, au moins, les avantages de tout effort individuel et que, partant chacun d'intuitions personnelles, ils pensent avec une sincérité spéciale et ne sont point dominés, comme nous, par une tradition de pensée incorporée dans les concepts que transmettent les mots. Or, il semble qu'il en est exactement le contraire. Tandis que nos langues nous transmettent tout un héritage de pensée, mais nous laissent remarquablement libres pour enregistrer les sensations, leur langue impose aux Chinois une immense variété d'images toutes faites à l'aide desquelles ils sont forcés de se représenter les choses; loin de partir de perceptions personnelles, ils partent de données intuitives très particulières et nettement déterminées par la tradition[1] : quand ils évoquent une image à l'aide d'un mot, elle se trouve définie de la façon la plus expresse, non seulement par le pouvoir évocateur du mot pris en lui-même, mais par son emploi traditionnel et principalement par son emploi premier. Quelle sincérité peut avoir une pensée qui ne peut s'exercer qu'à partir

1. On peut dire que, dans des spectacles analogues, les Chinois *voient tous* les mêmes données particulières : témoin l'extraordinaire homogénéité de leur poésie ou de leur peinture.

d'une donnée, non pas d'expérience vécue, mais de tradition? Tant qu'une vie plus libre des mots, enfin dissociés des images traditionnelles que leur conserve principalement l'écriture idéographique [1], n'aura point permis à la perception de se faire directement et librement, quelle valeur pourront avoir les efforts d'une pensée qui n'est point guidée par le travail de la pensée collective antérieure et qui reste dominée par des visions imaginatives traditionnelles?

Enfin, tant que la pensée restera orientée vers le particulier, tant qu'on concevra par exemple que le Temps est un ensemble de durées de natures particulières, que l'Espace est un composé d'étendues hétérogènes, tant que la langue, recueil d'images singulières, confirmera cette orientation, et tant que le monde apparaîtra comme un complexe d'aspects particuliers et d'images mouvantes, quel empire pourront prendre les principes de contradiction ou de causalité — sans lesquels la pensée scientifique ne semble guère pouvoir se pratiquer[2] ou s'exprimer?

1. Un dictionnaire récent se voit obligé de mettre en note au mot *crocodile* : « Bien que par son nom (tel qu'on l'écrit) on en fasse un poisson, en réalité, ce n'est point un poisson. »

2. Les Chinois ont pratiqué dès la plus haute antiquité *un art* de l'astronomie : ils calculaient et prévoyaient les éclipses, cela sans la moindre idée de lois causales; ils admettaient que les éclipses les mieux prévues et les plus *nécessaires* en un sens, pouvaient ne point se produire si le roi et la reine se conduisaient conformément *aux règles*. — La notion de *loi*, telle que les Chinois peuvent l'avoir, est bien illustrée par la pratique jurisprudentielle. Soit un fait qui apparait délictueux *par analogie*; on condamne, et l'on ajoute aux recueils de décisions un texte reproduisant *toutes les conditions singulières du cas particulier*. On trouvera de nombreux exemples pour la juridiction civile dans le P. Hoang : *Mariage chinois*, et pour la juridiction religieuse dans le P. Wieger : *Bouddhisme chinois*, t. I (par ex : Combiner p. 431, n° 43 et p. 245, n° 62.)

Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes[1]

I. — Le temps d'après le « Discours de la Méthode »[2].

Le *Discours de la Méthode* ne présente pas, au point de vue où nous nous plaçons pour étudier le cartésianisme, le même degré d'intérêt que les *Méditations* ou les *Principes* : œuvre personnelle et dramatique, le Discours ne contient, sur le temps et sur l'éternité, que des indications rapides; mais il nous semble que la meilleure introduction à notre étude consiste à recueillir ces premières indications et à les résumer en leur conservant leur brièveté et leur éparpillement. Chacune d'elles ne dessine-t-elle pas la direction des analyses plus complètes que nous aurons à exposer?

L'effort de pensée original qui aboutit aux quatre règles fameuses implique comme une défiance à l'égard de la durée, s'il est vrai que *l'évidence* exhausse la clarté et la distinction de l'idée au-dessus du courant temporel[3] et que la géométrie nouvelle, ce modèle exemplaire de toute certitude, « représente des relations de quantité par des lignes et des chiffres afin de les retenir » et surtout « de les comprendre *ensemble*[4] ». Or si nous nous remémorons

1. Extrait d'un mémoire intitulé *Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Descartes et Malebranche* et composé en 1911 par M. Jean Vigier, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie, capitaine au 66e bataillon de chasseurs à pied, tué à l'ennemi le 12 novembre 1916, à Dugny près Verdun.

2. L'édition de Descartes à laquelle renvoient les références est toujours celle d'Adam-Tannery. Toutefois, nous avons préféré indiquer, quand il s'agit des *Principes de la Philosophie* de Descartes, le *livre* et le *paragraphe* cités (Ex. : « *Pr.* II, 14 », signifie Livre II, § 14).

3. Sur ce point, voir *infra*, ch. v.

4. *Discours*, IX, p. 20.

le caractère intemporel du cogito[1] et le discrédit jeté par le doute méthodique sur les vérités de mémoire, ne serons-nous pas fondé à conclure que la dialectique du Discours renferme le germe d'une théorie de l'aperception instantanée du vrai, celle-là même qui s'achèvera en intuition spinosiste?

Les dernières parties du Discours, et, en particulier la cinquième, contiennent des indications encore plus nombreuses, et déjà plus poussées, sur l'éternité divine[2], sur le concours incessant que Dieu prête à l'Univers[3], sur la création[4] et sur la création continuée[5], sur l'idée d'une explication génétique des choses[6], sur l'immortalité de l'âme[7]. — Toutes ces thèses restent d'ailleurs brèves et dispersées; aucune argumentation ne les soutient et aucun raisonnement ne relie la création continuée à l'immutabilité divine ni la notion d'une science de la durée à l'idée du « parfait repos d'esprit[8] » que Descartes ne cherche pas encore, comme le fera Spinoza, dans la « jouissance de l'éternité ».

II. — Du rôle de la notion de temps dans la science cartésienne.

I. — *Géométrie et Mécanique.*

Les thèses que nous avons sèchement énumérées à la fin du premier chapitre sont-elles susceptibles d'une interprétation ou plutôt d'un éclaircissement scientifique? — La théorie de la création continuée, par exemple, ne représente-t-elle, dans le système de Descartes, qu'un hommage à la tradition religieuse[9], ou bien ne

1. « Je pris garde que, *pendant que* je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais, fusse quelque chose. » — Un effort de réflexion transformera bientôt ce « *pendant que* » en « *dans le moment où...* »
2. P. 35, etc.
3. P. 45.
4. P. 42, 43, 45.
5. P. 58.
6. « Et la nature des choses est bien plus aisée à concevoir lorsqu'on les voit naître peu à peu, etc.... »
7. P. 59.
8. P. 74.
9. Certaines formules de Descartes semblent justifier cette interprétation. Cf. notamment, *Discours de la Méthode*, p. 45.

sert-elle qu'à écarter, en le généralisant, le problème dangereux de la création? — S'explique-t-elle, au contraire, uniquement par l'idée de l'indépendance absolue des instants de la durée? — Autant de questions que peut renouveler un recours aux vues scientifiques de Descartes. — Admettons, en effet, que telle théorie mécanique exige comme complément ou comme raison d'être l'assimilation de la conservation du monde à sa création : l'idée de la création continuée n'en devient-elle pas plus intelligible et plus justifiable?

Nous nous proposons donc de déterminer le rôle joué par la notion de temps et, en général, par les considérations temporelles, dans la géométrie, dans la mécanique et dans la physique cartésiennes. Disons tout de suite que l'ordre dans lequel nous exposons les résultats de cette recherche, se justifie par le progrès même de la réflexion de Descartes : le temps est comme chassé d'une science à l'autre jusqu'à ce que la théologie le recueille.

*
* *

I. *Géométrie.* — La « Géométrie » ne nous fournit qu'un témoignage négatif : car, tandis que la mathématique actuelle, entraînée dans le mouvement de l'analyse, aspire à ne poser que des problèmes de variations corrélatives et étend jusqu'au monde statique du géomètre la notion de fonction, — la recherche d'un lieu géométrique consistant à découvrir une loi de changement, — la géométrie cartésienne s'apparente à la science ancienne et à l'idéalisme platonicien, par la fixité des problèmes qu'elle résout et par l'immobilité des intuitions qu'elle exige. Le flux régulier de la durée circule sous les abscisses que nous traçons : Descartes, au contraire, ne considère jamais le temps comme variable indépendante; bien plus, il ne sait pas poser de relations entre variables. Statique et concrète, sa géométrie peut être définie une arithmétique des grandeurs visibles; elle rayonne autour de l'idée qui la contient tout entière en puissance : celle de l'unité de longueur.

La considération du temps ne pourrait, comme celle de n'importe quel autre devenir, que troubler la fixité de cette science uniforme : « L'unique sens d'un problème de Géométrie, a écrit Descartes (VI, 369), c'est : il y a des lignes à construire ».

*
* *

II. *Mécanique.* — La division actuelle de la mécanique en statique et en cinématique ne se retrouve pas dans la dynamique cartésienne. On sait que la cinématique traite du mouvement en général, et que le cours du temps en est l'abscisse. Descartes est un pur staticien, non seulement par l'importance qu'il accorde aux phénomènes d'équilibre des forces, mais surtout par l'effort qu'il tente pour ramener les problèmes cinématiques (chute des graves ; mouvements rectilignes et circulaires, etc....) à des questions de statique ou de physique générale. Or la statique est une promotion de la mathématique ; les considérations temporelles se dissolvent donc en géométrie ou en cosmologie.

*
* *

Statique proprement dite. — La notion fondamentale d'effort[1] implique une double négation du temps. Tout d'abord, Descartes se refuse à la compléter par sa relation à sa durée d'action. Les physiciens contemporains transforment le « travail » en « puissance » par la considération de la durée de ce « travail ». Mais Descartes, dont la notion d' « effort » correspond pourtant à peu près[2] à notre « travail », s'applique à distinguer l' « effort » d'un moteur de sa « puissance », soit parce que l'idée de puissance[3] se réduit pour lui à un souci pratique de rendement plus intense, soit plutôt parce qu'il veut écarter le temps, cette troisième dimension.

En second lieu, — et cela est essentiel — Descartes élimine de la statique la notion de moment que Galilée et son école y avaient introduite. On lui a souvent reproché le jugement qu'il a porté sur le savant italien. Peut-être le comprendrait-on et inclinerait-on à l'excuser, si l'on s'efforçait de discerner la divergence de leurs

1. Cf. Corresp. avec Mersenne, notamment en 1638, II, 432, etc.... On sait que l' « effort » se mesure au produit de deux nombres représentant, l'un le chemin parcouru, l'autre, le poids du corps. — L'effort d'une même force est évidemment constant. $E = \text{const.}\ e_0\ p_0 = e_1\ p_1$, etc....

2. Nous avons substitué la masse au poids : $E = \text{const.}\ e_0\ m_0 = e_1\ m_1$,...

3. Lettre à Mersenne de 1638.

conceptions et de rendre justice à l'effort de Descartes. Galilée ne s'est jamais libéré de la physique d'Aristote : pour interpréter l'expérience du plan incliné, il pose la constance du produit du poids par la vitesse[1]. C'est ce qu'il appelle le moment ($m\,v$). Or la vitesse ne se décèle que dans et par un mouvement ; et, quelle que soit la brièveté du mouvement considéré, cette brièveté reste une durée :

$$v = \frac{e}{\theta}$$

(e = espace parcouru ; θ = temps très court pendant lequel m parcourt e).

Galilée en conclut que le moment, ce substitut scientifique de l'effort, dépend de trois paramètres, l'espace parcouru, la durée du parcours, le poids du corps :

$$\text{moment} = m\,\frac{e}{\theta}$$

Si l'on considère une force constante en grandeur et en direction, telle que l'est, en un même lieu, la pesanteur, on en exprimera donc la constance, en compensant la vitesse du mobile léger par la « tardiveté » du mobile « grave ». — Descartes se refuse à décomposer ainsi la vitesse en temps et en espace parcouru ; comme Stevin, il vise à éliminer de la statique la vitesse et le temps ; aussi la fonde-t-il sur la théorie de l'équilibre, ou, selon l'appellation actuelle, des mouvements virtuels : « L'invention de tous ces engins n'est fondée que sur un seul principe, qui est que la même force qui peut lever un poids, par exemple, de 100 livres à la hauteur de 2 pieds, en peut aussi lever un de 200 livres à la hauteur d'un pied ou de 400, à la hauteur d'un demi-pied, et ainsi des autres.... Car c'est le même de lever 100 livres à la hauteur d'un pied que d'en lever 200 à la hauteur d'un pied, etc...[2] ».

Nous n'avons pas à exposer la statique déduite par Descartes de cette relation primordiale, mais à en marquer l'originalité : ne suffit-il pas d'ailleurs d'énoncer ce principe pour qu'éclate le contraste de la mécanique cartésienne et de celle de Galilée? Celui-ci

1. Cf. La phrase d'Aristote citée par Duhem, *Les Origines de la Statique*, p. 6 : τὸ γὰρ τάξος ἕξει τὸ τοῦ ἐλαττοντος πρὸς τὸ τοῦ μειζονος ὥς τὸ μεῖζον πρὸς τὸ ἔλαττον.
2. Explication des Engins, etc...., I, p. 435 et suiv.

compensait les écarts de poids par des différences de vitesse; Descartes substitue aux vitesses la mesure visible et géométrique des espaces que *pourraient* parcourir les corps considérés. — Il croit réaliser ainsi cette statique extratemporelle que Stevin n'avait constituée que par un appel inconscient à la cinématique [1]. — Mais cette croyance ne relève-t-elle pas d'une illusion de géomètre qui s'imagine mesurer des longueurs, alors que, en réalité, il pense à des mouvements et à des mouvements déployés le long du temps?

Soient A et B, deux poids en équilibre; il recèlent une sorte de virtualité de mouvement que je peux symboliser par l'égalité :

$$Ae = Be'$$

Or un espace e ou e', quelle que soit sa longueur, n'est parcouru que successivement : la relation centrale de la statique dissimule donc un recours à un déplacement réel et qui dure. Descartes lui-même ne s'est jamais inscrit en faux contre cette constatation de bon sens. Il écrit, en effet à Mersenne : « La pesanteur relative à chaque corps se doit mesurer par le commencement de mouvement que devrait faire la puissance qui le soutient, tant pour le hausser que pour le suivre, s'il s'abaissait ». Mais il se hâte d'ajouter : « Notez que je dis : commencer à descendre, non pas simplement descendre, à cause que ce n'est qu'au commencement de la descente à laquelle il faut prendre garde... [2] ».

Le sens commun s'accorde avec les disciples de Galilée pour signaler au cœur de cette distinction un retour de l'équivoque qu'il prétend dénoncer : un « commencement de mouvement » ne peut pas, sous peine de cesser d'être, s'affranchir du caractère successif du mouvement. Qu'importe la brièveté de l'espace e, si la formule $e = v\theta$ lui est toujours applicable? Dialectique sans issue et qui ne sert qu'à faire éclater davantage la puissance de la méthode de Descartes et aussi sa fécondité, puisque « la différence d'espace » évanouissante dont Descartes esquisse la théorie préforme le progrès scientifique, qui substituera définitivement au

1. Rappelons que Stevin fonde sa théorie de l'équilibre sur la théorie cinématique — ou, si l'on préfère, dynamique — de l'impossibilité du mouvement perpétuel. — Sur Stevin, Cf. Duhem, *op. cit.*, 263 et suiv.
2. T. II, p. 233.

« moment » figé de Galilée la vitesse — ou la dérivée de Newton[1].

Concluons donc que Descartes a réussi à construire la statique au-dessus du temps, et que sa théorie des forces en équilibre ne dépend, comme il le voulait, que de deux dimensions[2] : une longueur et une masse[3].

Dynamique proprement dite. — Cette première élimination du temps en rejette le fardeau sur la dynamique, c'est-à-dire sur l'ensemble rationnel des théories de la chute des graves, des différentes sortes de mouvements, des impulsions, etc.... Au premier abord, il semble impossible de retirer ces théories hors du devenir qu'elles ont pour objet d'expliquer. Telle est pourtant l'entreprise paradoxale que Descartes prétend réaliser en dissolvant la succession temporelle, tantôt en relations de statique, tantôt en lois de physique générale.

La connexion que nous établissons entre la statique purement géométrique et la cosmologie de Descartes, est indiquée par Descartes lui-même dans la lettre capitale du 12 septembre 1638 : «.... il est impossible de rien dire de bon touchant la vitesse, sans avoir expliqué au vrai ce que c'est que la pesanteur et ensemble tout le système du monde. Or, à cause que je ne le voulais pas entreprendre[4], j'ai trouvé moyen d'omettre cette considération (de la vitesse et du temps), et d'en séparer tellement les autres que je les pusse expliquer sans elle. Car encore qu'il n'y ait aucun mouvement qui n'ait quelque vitesse, toutefois il n'y a que les augmentations ou diminutions de cette vitesse qui sont considérables, et lorsque, parlant du mouvement d'un corps, on suppose qu'il se fait suivant la vitesse qui lui est le plus naturelle, c'est le même que si on ne la considérait point du tout[5]... ».

L'importance de cette citation en justifie la longueur, elle nous

1. Stevin (Cf. Duhem, *op. cit.*, p. 266, 267) reprochait aux péripatéticiens d'étudier l'équilibre d'après des arcs de cercle possibles — ou virtuels — « Deux corps en équilibre, disait-il, ne décrivent pas d'arcs ». — Descartes remplace les arcs finis par des arcs évanouissants.

2. Cf. II, 352 : « Que si j'avais voulu joindre la considération de la vitesse avec celle de l'espace, il m'eût été nécessaire d'attribuer trois dimensions à la force; au lieu que je lui en ai attribué seulement deux afin de l'(cette considération de la vitesse) exclure.... »

3. Plus exactement : un poids, puisque Descartes ne peut pas encore distinguer le poids de la masse.

4. Dans le traité de statique dont il a été question plus haut (Cf. I, 435).

5. II, p. 355.

transporte au centre même du problème dynamique de la vitesse, qui est la considération statique des « augmentations » et des « diminutions de cette vitesse ».

S'agit-il des impulsions et du choc? — Un savant contemporain[1] reproche à Descartes d'admettre que la force agit instantanément et d'en conclure qu'elle se mesure au produit de la masse par le changement total de vitesse, au lieu que, puisque toute force agit successivement et peu à peu, elle se mesure au produit de la masse par l'accélération. — Mais, quoi qu'il en soit de l'exactitude des lois cartésiennes du choc, il est certain que Descartes ne méconnaît pas ce caractère successif de l'action des forces : « Il est vrai, écrit-il à Mersenne, que tous les missiles ne reçoivent point le mouvement en un instant, mais en un certain temps[2] ». — Or Descartes néglige, dans l'exposé des lois du choc, toute considération temporelle. — Reportons-nous donc, selon le conseil qu'il donne à Mersenne, à sa théorie de la chute des graves.

Dès 1629, Descartes expose à Mersenne ses vues sur la pesanteur. « Si nous supposons qu'une masse de plomb, par la force de la pesanteur, tombe en bas, et que sitôt que, au premier moment, elle a commencé à descendre, Dieu lui ôte toute sa pesanteur, en sorte que cette masse de plomb ne soit pas plus pesante que l'air, cette masse de plomb ne laissera pas pour cela de continuer à descendre dans le vide, puisqu'elle a une fois commencé à se mouvoir et qu'on ne saurait donner la raison pourquoi elle dût cesser; mais sa vitesse ne sera pas augmentée. Et si quelque temps après Dieu vient à rendre pour un moment à cette masse de plomb la pesanteur qu'elle avait auparavant, et qu'un moment après il la lui ôte derechef, ne voit-on pas qu'en ce second moment la force de la pesanteur doit pousser autant cette masse de plomb qu'elle avait fait au premier moment, et, par conséquent, son mouvement sera augmenté de moitié, et le même arrivera au troisième, quatrième et cinquième moment, etc.[3].... » — Dégageons les postulats impliqués dans cette démonstration de la loi purement empirique de Galilée. Le premier est le principe de l'inertie, ombre jetée sur le devenir par l'immobile fixité de la statique. Depuis les récentes

1. Bouasse, *Introduction à l'étude des théories de la mécanique*, p. 234, 235.
2. III, 176.
3. I, 88 et suiv.; Cf. également I, 71.

discussions que soulevèrent certaines attaques dirigées contre la science, personne ne s'imagine plus qu'on puisse constater un phénomène d'inertie. Descartes le savait déjà; néanmoins il faisait de l'inertie la loi dominatrice du monde matériel. — Cette loi pose la constance de la vitesse et du même coup, elle lui ôte toute importance : une vitesse invariable est comme détachée du temps, puisqu'elle n'est que le quotient, par la masse du grave, de l'espace parcouru. — Or tous les phénomènes, ou du moins tous les mouvements, contredisent cette conséquence de l'inertie : toutes les vitesses s'accroissent ou diminuent avec le temps. — Descartes pose un second postulat, par quoi il nie toute action du temps lui-même : « La nature n'a pas besoin de temps; mais elle agit en tout mathématiquement[1] ». Dès lors, pourquoi ne pas considérer, dans la durée ou, plus exactement, dans le phénomène compact que nous appelons chute d'un grave, des instants privilégiés pendant lesquels une puissance supérieure accroît ou diminue d'une certaine quantité le degré de vitesse? Non qu'il faille s'imaginer une sorte d'application de cette puissance à la vitesse elle-même, car la vitesse n'est qu'un quotient; il faut plutôt concevoir une extinction instantanée de l'action de cette puissance, presque aussitôt suivie d'un renouveau d'influence, comme si la force subissait des éclipses, et ne livrait le grave à lui-même (c'est-à-dire à l'inertie) que pour regretter bientôt cet abandon et lui communiquer une impulsion nouvelle.

Les changements de vitesse se résolvent en additions (ou soustractions) de détail qui figurent, dans l'ordre du nombre, cette discontinuité de l'action motrice; l'expression courante « avec le temps » cesse de nous faire illusion, puisque les changements de vitesse qui étaient censés la justifier s'expliquent par le concours de l'inertie et de cette espèce de pulsation du moteur qui seule est véritablement créatrice.

Ainsi résumée, l'interprétation cartésienne de la pesanteur semble résoudre la continuité visible du mouvement en une discontinuité profonde. Elle ébauche déjà la vision néocriticiste de l'Univers[2]. Onze années plus tard, Descartes écrit à Mersenne :

1. II, p. 37.
2. Cf. notamment la thèse d'Evellin *Infini et Quantité.*

« Votre instance du plan incliné prouve bien que toute vitesse est divisible à l'infini, mais non pas que, lorsqu'un corps commence à descendre, il passe par toutes ces divisions[1] ». Citons aussi la phrase suivante, qui est peut-être plus caractéristique encore : « Les mouvements violents ou naturels ne passent pas par tous les degrés de la tardiveté[2] ».

*
* *

Jusqu'ici nous avons cherché dans la conception que Descartes se faisait de la pesanteur ce « quelque chose de bon touchant la vitesse » — et, par suite, le temps —, dont il parlait en 1638[3]. Nous avons vu comment la vitesse d'un grave se dissociait en vitesse constante, c'est-à-dire en inertie, et en variations de vitesse, c'est-à-dire en variations de l'action de Dieu sur le grave. Il semble que la durée de tout mouvement se décompose d'une part en éléments de durée pendant lesquels, en apparence du moins, rien de nouveau n'apparaît ; et d'autre part, en instants indivisibles qu'illumine brusquement l'action créatrice du *Premier Moteur*. Mais Descartes lui-même nous engage à dépasser ce point de vue : « Il est impossible de rien dire de bon, etc... sans avoir expliqué au vrai ce que c'est que la pesanteur et *ensemble tout le système du monde*[3]... ».

Le correspondant de Mersenne abandonne donc à l'auteur des *Principes* le soin de rendre compte du temps.

II. — *Physique et système du monde.*

Jetons d'abord un rapide coup d'œil sur le terrain que nous venons de parcourir. Nous avons vu comment Descartes élimine de la statique les considérations temporelles de vitesse : il lui suffit de considérer, dans la formule générale de l'équilibre :

$$Ae = B\acute{e}$$

les expressions (e et $\acute{e}$) des espaces virtuels comme indéfiniment évanouissantes. Il est clair que la valeur de cette élimination

1. Lettre du 29 juillet 1640, III, p. 9.
2. Lettre du 11 mars 1640, *id.*, p. 39.
3. Cf. *Supra*, p. 10.

dépend de la réalité objective de la pesanteur : A et B symbolisent, en effet, les poids des mobiles en équilibre.

Or, si nous nous reportons aux *Principes*, nous voyons se dissiper en même temps que l'objectivité des parfums, des couleurs et des sons, la réalité de ce que nous appelons le poids d'un corps : simple donnée qualitative, le poids correspond à un degré déterminé de mouvement. Pourquoi Descartes désavoue-t-il ainsi, au moins en apparence, l'idée centrale de sa statique? Il semble qu'il se soit complètement affranchi de l'influence de Galilée; à partir de 1640, il cesse d'accorder à la loi de la chute des graves une valeur universelle : de quel droit poser la constance d'une force centrale, si les effets de cette force sont variables? D'ailleurs, le terme même de force relève de la physique confuse de l'École; il signifie qualité occulte et vertu mystérieuse; dès qu'on le prononce, on imagine vaguement une sorte de centre d'appel où les graves trouveront, en mourant au mouvement, la plénitude de repos où aspire leur agitation imparfaite. Enfin, le poids d'un corps varie selon qu'on rapporte l'existence de ce corps à tel ou tel point de repère; l'illusion scolastique qui transforme la Terre en essieu du monde parvient seule à justifier le rôle éminent que Galilée fait jouer aux phénomènes de pesanteur. Mais le physicien ne peut pas ne pas rejeter la Terre au milieu de l'universelle agitation; dès lors, il n'accorde aux chiffres indiqués par nos balances qu'une valeur terrestre et locale. Galilée pouvait raisonner comme si, dans la ville de Florence, tous les graves étaient attirés par une force à peu près constante en grandeur et en direction, et le staticien a le droit d'user de cette hypothèse. Mais Descartes ne peut pas, sous peine de se contredire, universaliser, en la réalisant dans toutes les parties de la matière, la constance toute locale de cette quantité essentiellement relative[1].

Pour toutes ces raisons, l'auteur du *Traité du Monde* se refuse à définir un corps par sa masse, aussi n'emprunte-t-il à la statique aucune connaissance qu'il n'ait déjà trouvée dans la géométrie : l'étendue n'est-elle pas l'unique donnée sensible qui ait résisté à la dissolution critique? — Mais comment les relations numériques

1. Pour cette critique du système de Galilée, Cf. Bordas-Demoulin, 562-564 et plusieurs lettres.

impliquées dans l'idée pure de l'étendue pourraient-elles symboliser sinon la variété du monde matériel, du moins ses variations? et, d'autre part, si la notion de masse est frappée de discrédit, devrons-nous lui substituer une notion capable d'ébranler et de mettre en mouvement le continu géométrique? devrons-nous, en particulier, rétablir dans le système de la science l'idée de vitesse et, du même coup, l'existence du temps, cette entrave à l'activité de la Nature[1]?

Formulons à l'avance les conclusions que nous nous proposons d'établir : dans le IIe livre des *Principes*, l'étendue est comme plongée dans un sommeil que les lois abstraites du mouvement et du choc ne réussissent pas à troubler; il semble même que la 4e loi, en enrayant l'action de toute vitesse mesurable, de tout mouvement qui dure, assure au sommeil de l'étendue la pérennité; la réalisation de la vitesse infinie, c'est-à-dire du mouvement qui ne dure pas, pourrait seule éveiller dans la solidité de la matière en repos le mouvement et la vie; de ce point de vue, la « figure » et l' « action » dominent, plus éminemment encore qu'on n'a coutume de le croire, les notions inférieures et métaphysiquement dérivées de repos, de mouvement et de vitesse; un recours à l'optique cartésienne confirmera cette hiérarchie des concepts de la physique, et nous permettra de suspendre le monde à une éternité active, et d'interpréter le temps, en fonction de cette éternité, sinon comme un simple mode de pensée, du moins comme un mode dérivé d'existence.

III. — *Le Sommeil de l'étendue d'après le livre II des « Principes ».*

Si nous refaisons pour notre propre compte le travail critique qui a conduit Descartes jusqu'à la conception du cinétisme absolu, nous parvenons à nous représenter le monde sensible comme une étendue indéfinie, vide de toutes qualités, de toutes puissances, de toutes vertus occultes, de toutes formes substantielles, mais qui doit à ces appauvrissements mêmes sa plénitude parfaite et son irréfragable continuité. Des tourbillons y tournoient, mêlés à

1. Cf. lettre à Mersenne, du 11 mars 1640, III, p. 37 : « *La Nature n'a pas besoin de temps*, etc... ».

d'autres tourbillons, sans que jamais le vide y introduise le non-être; on dirait qu'un grand vent a soulevé cette poussière extraordinairement ténue et subtile qui, d'après un mathématicien contemporain[1], ne figure pas seulement le continu mathématique, puisqu'elle est réellement ce continu. La physique a pour objet d'égaler à la richesse de l'univers, les combinaisons de mouvement et de figure dont se compose effectivement cet Univers.

La géométrie traite des « figures »; nous pouvons donc nous borner à étudier ici la nature et les causes du mouvement : aussi bien le mouvement est-il celui des deux éléments du monde qui implique la considération du temps.

Si nous écartons la fameuse définition aristotélicienne du mouvement, que Descartes prétend n'avoir jamais comprise, nous nous trouvons en présence de la conception vulgaire que nous pouvons résumer ainsi : « c'est l'action par laquelle un corps passe d'un lieu dans un autre[2] ».

Cette définition laisse indéterminé le choix des points de repère; un batelier, selon que je le rapporte à son bateau ou à un observateur debout sur la rive, ne se meut pas ou se meut; un même corps, au même instant, peut être considéré à la fois « sive ut quiescens, sive ut motus ». La conception vulgaire échouerait donc à fonder la science si elle ne nous suggérait, par delà la relativité des points de repère, l'idée d'une définition féconde du mouvement. Remplaçons « l'action » par « le transport »; choisissons délibérément une relation fondamentale entre le mouvement et le repos. Nous obtenons la définition vraie du mouvement : « C'est le transport d'une partie de la matière ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous considérons en repos, dans le voisinage de quelques autres[3] ». Sans nous embarrasser des « moteurs » de l'École, nous mettons le mouvement dans le mobile et nous évitons l'obstacle où s'est brisée la définition vulgaire, car « un même mobile n'a qu'un mouvement, à cause qu'il n'y a qu'une certaine quantité de corps qui le puissent toucher en même temps[4] ».

1. M. Le Roy.
2. *Pr.*, II, § 24.
3. *Pr.*, II, § 25.
4. *Id.*, § 28.

Nous nous proposons de revenir sur la connexion ainsi établie entre le temps et la corrélation du repos et du mouvement; qu'il nous suffise de signaler le premier affleurement, dans la physique définitive de Descartes, de l'idée de création continuée; au lieu d'enrichir les choses d'une inertie qui leur soit propre[1], Descartes revient sur les conclusions de la lettre de 1629[2], et il fait appel à l'Ens realissimum pour assurer la durée de tous les repos et de tous les mouvements[3].

Toutefois, ce mouvement et ce repos suffisent-ils, même si nous les adossons à l'action conservatrice de l'Être parfait, à rendre compte des phénomènes, c'est-à-dire à déclencher, à l'intérieur de la science elle-même, une marche en avant parallèle et comparable au développement des choses?

Nous allons voir qu'un Dieu qui se contenterait de maintenir des habitudes et de conserver les lois de la nature ne parviendrait pas à créer ce progrès, et que les combinaisons de vitesse et de grandeur, quelle que soit la manière dont on les compense[4] l'une par l'autre — ne peuvent pas prévaloir contre ce que nous avons appelé le sommeil de l'étendue. Il nous suffira, pour l'établir, de déduire les conséquences d'une des lois du choc[5]. S'il est vrai que le commencement d'un mouvement réalise dans le monde sensible une rupture de la formule d'équilibre; si, d'autre part, la grandeur l'emporte sur la vitesse (en tant qu'un corps résiste à un corps plus petit et peut toujours lui opposer un repos directement proportionnel à la vitesse du choc), il est évident qu'un corps suffisamment grand figera, pour ainsi dire, le monde, tout de même que, dans certaines expériences de surfusion, une parcelle de glace détermine la congélation brusque de n'importe quelle quantité d'eau.

Considérons, pour plus de clarté, un élément « branchu » du 3e genre; nous savons que le nombre de ces éléments grossiers est

1. Cf. La notion aristotélicienne d'ἕξις.
2. *Corr.*, I, p. 88.
3. Cf., *Infra*, ch. VI.
4. Nous limitons à cette brève allusion l'exposé que nous pourrions faire de cette partie de la physique cartésienne : il nous semble que ce point est trop connu — et notre sujet trop vaste — pour que nous puissions y insister; il suffit d'ailleurs, pour comprendre la suite des idées, de savoir en gros que Descartes compense les différences de vitesse par des écarts de grandeur.
5. La Quatrième (*Pr.*, trad. fr., II, § 49).

limité, la divisibilité infinie étant réservée à la matière subtile. Il nous est donc loisible de choisir le plus volumineux de ces corps et de lui appliquer, sans aucune restriction, toutes les conséquences de la 4e loi. Ce n'est pas seulement aux « râclures » qui remplissent les recoins et les infractuosités des choses que ce corps opposera une invincible résistance, mais aussi à toutes les autres parcelles de la matière : sa grandeur ne le protège-t-elle pas contre la contagion du mouvement[1]?

Or si un corps s'arrête ou, plus exactement, si un corps en repos brise les élans qui l'assaillent, tous les mouvements durables qui parcourent le monde viendront s'amortir sur le repos inépuisable que propage cet unique îlot de résistance; car le raisonnement qui immobilise le plus considérable des fragments du 3e genre, nous devons le répéter à propos du fragment immédiatement inférieur, et successivement à propos de toutes les parties de l'étendue : ainsi le monde cartésien se solidifie comme le cosmos de Parménide.

A qui nous reprocherait d'avoir soulevé une difficulté et, pour l'éclaircir, forgé un raisonnement que Descartes, à tort ou à raison, n'a jamais eu en vue, nous ne répondrions pas seulement que la lecture du livre II des *Principes* suggère le problème que nous venons de poser : deux textes au moins nous révèlent l'embarras où la théorie du choc et l'idée du mouvement qui dure ont mis l'auteur du *Traité du Monde*. A la fin du IIe livre, Descartes prétend avoir enfin concilié l'efficacité de la matière subtile et les suites de la 4e loi du choc : « Et la quatrième règle suivant laquelle il a été dit ci-dessus qu'un corps qui est en repos ne peut être mû par un plus petit, bien que ce plus petit se mesure extrêmement vite, ne répugne en aucune façon à cela[2] (c'est-à-dire : à ce que la « liqueur » ou matière subtile transporte des corps en repos) ». Un autre passage, antérieur il est vrai, marque une incertitude plus profonde et nous permet de supposer que Descartes a vu dans

1. « Mais, puisque C est en repos, il résiste 10 fois plus à la réception de 20 degrés de vitesse qu'à celle de 2; et 100 fois plus à la réception de 200. En sorte que, d'autant que B (qui est le corps choquant) a plus de vitesse, d'autant il trouve en C plus de résistance.... De façon que de quelque vitesse que B aille vers C, ainsi en repos et plus grand que lui, jamais il ne peut avoir la force de le mouvoir » (*Pr.*, II, § 49).

2. *Id.*, § 56.

la vitesse infinie et, par conséquent, dans un *mouvement affranchi de la succession* le seul contrepoids capable d'équilibrer la résistance inlassable de la grandeur : « Mais la difficulté que nous devons examiner ici est que les petites parties qui composent ces corps fluides ne sauraient se mouvoir toutes en même temps de tous côtés, et que néanmoins cela semble être requis, afin qu'elles n'empêchent pas le mouvement des corps[1] ».

Ce passage ne contient-il pas l'aveu de la difficulté sur laquelle nous avons concentré nos efforts? Descartes n'y fait il pas allusion à la nécessité où il se trouve de réaliser, d'une manière ou d'une autre, la vitesse infinie? Or une lettre à Mersenne[2] semble consacrée à la réfutation de cette dernière idée : la vitesse est un nombre; elle se mesure grâce à un temps écoulé; la vitesse infinie est donc un concept contradictoire.

Toutefois, il se peut que cette contradiction, si nettement soulignée par Descartes lui-même, se rapporte à un degré de la connaissance, à un chapitre de la physique; il se peut aussi que nous retrouvions le monde en replaçant les corps dans la fluidité du réel et que nous achevions la Science en soumettant à des idées supérieures les notions dont nous avons traité jusqu'ici.

IV. — *Esquisse d'une hiérarchie des notions scientifiques étudiées dans les « Principes ».*

Le danger que fait courir au monde la réalisation intégrale du repos d'un seul corps nous autorise à commencer cet examen par l'étude du repos.

α *Repos. Quies est contraria motui*; cette phrase suffit, d'après Descartes, à ruiner la physique péripatéticienne. Nous lui reconnaissons un rôle polémique, mais nous ne croyons pas que Descartes l'ait jamais prise à la rigueur, au point de deux principes absolument contradictoires. Rappelons-nous, en effet, que le non-être n'est en aucune manière, et que de deux contradictoires, si l'un est, l'autre ne peut pas être[3]; cette maxime capitale exclut de

1. *Pr.*, II, § 61.
2. Lettre du 16 oct. 1639, II, p. 592-593.
3. Cf. En particulier dans l'exposé géométrique qui termine les *Secondes Réponses*, les passages relatifs au Néant (IX, p. 126-128).

l'existence soit le repos, soit le mouvement, à moins qu'elle ne leur accorde une réalité limitée et éminemment contenue dans des réalités supérieures. Il suffit en effet de restituer aux idées de *realitas*, de *positivum*, de *perfectum* la place centrale qu'elles occupent sinon dans les histoires du cartésianisme, du moins dans le cartésianisme lui-même, pour comprendre clairement que les deux explications du repos, et deux seulement, restent possibles : le repos est un non-être et une illusion, à moins qu'il ne faille l'engager, ainsi que son corrélatif, le mouvement, dans un système de réalité supérieure.

La première interprétation semble confirmée par le jugement méprisant qu'il est commode de porter sur le caractère de Descartes : à en croire un grand nombre d'historiens, le IIIe livre des *Principes*, bien loin d'exposer les vues astronomiques de Descartes, aurait pour objet de les dissimuler adroitement sous des déclarations d'apparence orthodoxe : notre philosophe ne pouvait pas ne pas croire, comme tout le monde le croit aujourd'hui, que la terre tourne et, par conséquent, se meut; mais il était trop prudent pour le dire tout net; aussi s'est-il appliqué à envelopper ses périlleuses convictions de formules scolastiques et d'habiles réticences. Le « repos », en particulier, n'est qu'un terme d'École, sorte de marque de garantie qu'on peut ôter comme une étiquette, sans endommager le système; qu'il faut même ôter, si on veut restituer — comme il se doit — aux idées de Descartes la courageuse franchise qu'il n'a pas osé leur donner lui-même. Cette interprétation historique peut d'ailleurs se prévaloir d'arguments moins tendancieux : comment se fait-il que les *Principes* ne contiennent pas une théorie du repos symétrique de celle du mouvement? que la notion, qui devrait être fondamentale, de quantité de repos, soit presque toujours[1] rejetée dans l'ombre par celle de quantité de mouvement? comment se fait-il surtout que certaines formules (*consideramus tanquam ut quiescentes*[2]) semblent impliquer que le repos est une simple vue de l'esprit, et comme un être de raison? — Mais pour que ces diverses présomptions se réunissent en un faisceau de preuves, il faut évidemment que le repos ne surgisse, dans la phy-

1. Cf. Pourtant *Pr.* II, § 36. « Dieu... conserve maintenant, en tout l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement *et de repos* qu'il y en a mis en le créant.... »
2. *Passim.*

sique cartésienne, qu'au moment où certaines théories vont heurter de front les conceptions orthodoxes; il faut, en particulier, que ce mot ne joue le rôle de conciliation verbale et extérieure auquel on le réduit, que dans la théorie du repos de la terre. — Un recours aux textes fait justice de cette interprétation partiale : ce n'est pas seulement la terre que nous devons — comme l'ordonne d'ailleurs l'Église — considérer *tanquam ut quiescens*; les planètes elles aussi sommeillent dans le Ciel liquide[1]; bien plus, tous les éléments du troisième genre se distinguent des corps fluides et des sphères du deuxième genre par leur « mode » d'existence qui est le repos.

β *Le repos est-il relatif au mouvement*? — Admettons que le repos soit autre chose qu'un terme emprunté au vocabulaire scolastique : peut-être pouvons-nous encore en faire une illusion, en le rattachant au mouvement. Certains textes paraissent justifier cette vue. L'état d'un *immotum corpus*[2] s'expliquerait à la fois par l'égalité des chocs qu'il subit de toutes parts et par la limitation des mouvements qui agitent sa masse. Considérons en effet un corps A tenu en suspension dans un milieu liquide, c'est-à-dire dans un milieu dont les particules s'agitent perpétuellement en tous sens. Le corps A est en repos, parce que, d'une part, les mouvements qui tendent à la chasser de droite à gauche sont rigoureusement contre-balancés par ceux qui affectent une direction contraire et que, d'autre part, son agitation interne forme des tourbillons dont aucune partie ne dépasse son enveloppe.

Qu'est-ce d'ailleurs qu'un corps, sinon une organisation de mouvements dont les vitesses, égales ou inégales, n'agitent pas plus sa superficie que ne troublent la surface d'une eau dormante les courants qui en bouleversent les profondeurs? De ce point de vue, le repos signifie que la somme algébrique des agitations qui constituent un corps et des chocs qui l'assaillent, est exactement égale à 0[3]; il est donc le reflet d'une pluralité de mouvements.

Cette déduction abstraite constitue évidemment une pièce essen-

1. Aucun dogme religieux n'imposait le repos aux planètes.
2. Cf. *Pr.*, II, § 56-57.
3. Il est évident que nous raisonnons ici sur des quantités dirigées, comme le faisait d'ailleurs Descartes lui-même — bien qu'il ignorât la théorie toute moderne des vecteurs — quand il expliquait l'immobilité d'un corps par l'égalité des ébranlements dont les contours de ce corps matérialisent l'action.

tielle du cinétisme cartésien ; nous ne croyons pourtant pas qu'elle pénètre jusqu'au cœur du système ; car une telle conception du repos ne nous permettrait pas seulement, selon le point de vue où nous *voudrions* bien nous placer, d'immobiliser n'importe quel système matériel[1] ; elle est, en outre, incapable de rendre compte du caractère positif du repos : un corps recèle un pouvoir d'arrêt réel et qui dépasse le fait dérivé qu'est un équilibre de mouvements : autre chose est de dire du repos qu'il sert à exprimer la limitation de certains déplacements de matière, autre chose de le dresser en obstacle réel en face de ces déplacements eux-mêmes et de le transformer en un « ciment[2] » parfait. Or cette réalité du *corpus quiescens*, si profonde qu'elle transcende le point de vue délibérément scientifique et relatif auquel nous venons de nous élever, qu'est-elle essentiellement sinon la stabilité propre à la « figure » géométrique en tant que « figure »? Peu importe que le terme de « repos » ne passe à l'acte que par son opposition au mouvement, si sa définition vraie, au lieu de se déduire du mouvement comme tel, ressortit à l'indéformable fixité des solides géométriques, tels qu'on peut les concevoir hors du devenir, tels qu'ils ont existé au moment où Dieu, choisissant des centres d'agitation, a enrichi d'une espèce de tension la plénitude de l'étendue, tels même qu'ils continuent encore d'exister s'il est vrai que la matière du troisième genre témoigne encore, au sein de la liquidité universelle, de l'immobilité du sommeil de la « figure »? La métaphore par laquelle Descartes se plaît à caractériser l'existence des corps en repos jette une vive lumière sur sa pensée profonde : la Terre, charriée par la matière du Ciel, ressemble aux dormeurs qu'emporte le vaisseau qui va de Calais à Douvres : on se forgerait une illusion si on lui attribuait le moindre mouvement propre ; on se contenterait d'un fantôme d'explication, si on réduisait ce sommeil à n'être que l'apparence d'un équilibre de mouvements. La considération des mouvements, en effet, ne rend compte que du fait très secondaire qu'est le degré de grandeur : un corps a tel volume parce qu'il a telle surface et que cette surface suit la frontière commune aux champs d'action de divers mouvements déterminables ; mais la

1. Descartes n'hésite pas à le faire, quand il considère *abstraitement* la matière du Ciel comme constituant un seul corps (Cf. *Pr.*, II).
2. *Glutinum* (Cf. *Pr.*, II).

réalité (et non plus seulement les détails de contour) de cette frontière doit être rattachée à la fixité de toute figure. Le repos est donc *réel* parce qu'il est de l'essence de la figure de jouir d'une forme arrêtée et dont on ne voit pas pourquoi elle céderait en un point plutôt qu'en un autre.

γ *Le mouvement est-il relatif à une réalité plus profonde?* — Si le repos n'est ni un mensonge ni un reflet du mouvement, et si nous avons eu raison de l'expliquer par l'essence même des figures dont se compose l'Univers, il faut que le mouvement possède, lui aussi, une réalité positive et capable sinon de rompre le sommeil du repos, du moins de s'en accommoder sans rien perdre de son efficacité propre. — Nous devons même aller plus loin, et passer, pour le mouvement comme pour le repos, du domaine du relatif à celui de l'absolu.

Cette prétention peut paraître paradoxale : la Science ne se fonde-t-elle pas sur la relativité du mouvement[1]? et si l'espace absolu, tel que l'imaginera Newton, est une illusion, quel est le point fixe autour duquel se déploieront les mouvements réels? Le langage même de Descartes nous entraîne néanmoins dans la voie du réalisme : le théoricien de la corrélation idéale du mouvement et du repos n'affirme-t-il pas, comme le sens commun lui-même, que c'est la rivière qui se meut, tandis que le bateau qu'elle emporte persiste dans son état de repos? N'attribue-t-il pas également à la matière du Ciel le « mouvement propre » qu'il refuse aux planètes? C'est précisément cette notion de *mouvement propre* qui va nous permettre de briser la monotonie du complexe de mobiles que nous avons, jusqu'ici, considéré et d'y introduire des sources d'agitation réelle. Reportons-nous, en effet, aux pages où Descartes définit le mouvement; à peine a-t-il écarté l' « action » au profit du « transport », qu'il rétablit cette « action » et, avec elle, la réalité objective sinon du mouvement local — car où est l'axe de coordonnées auquel nous devons le rapporter? — du moins d'une mobilité qu'il appelle tantôt *actio*, tantôt *agitatio*.

Cette action est égale dans deux corps A et B, quel que soit celui que l'on « considère comme en repos » : elle est donc saisie en dehors de toute relation, de tout repère, et nous pourrions en faire

1. Cf. La définition scientifique du mouvement, Pr., II, § 25, citée *sup. a*, p. 208.

un absolu si nous ne savions qu'elle participe de l'interaction universelle[1]. C'est de cette « action » que nous devons faire la théorie si nous voulons comprendre clairement la nature du mouvement.

Un des nombreux phénomènes de pression ou de tension que nous pouvons produire à volonté suffit à nous éclairer sinon sur la nature de l'*actio*, du moins sur un de ses caractères essentiels : l'instantanéité. Hobbes[2] s'imagine que l'action dont nous pressons le sol quand nous nous appuyons sur un bâton, se propage successivement de notre main jusqu'à la terre; le seul argument qu'il présente se déduit de la définition du mouvement local; or cette expérience banale a précisément pour objet de révéler, à côté et même au-dessus du mouvement local et successif, un mouvement sans changement de lieu et dont toutes les parties sont, à tout moment, en tout endroit[3] : puisque la terre est un corps dur[4], la pression que nous lui faisons subir par l'intermédiaire d'un bâton, est en même temps dans toutes les parties du bâton.

V. — *Instantanéité et durée.*

S'il est vrai que l'expérience quotidienne nous révèle ainsi l'existence d'une tension ou, plus généralement, d'une action qui n'est pas successive, ne sommes-nous pas en mesure de conjurer le péril que fait courir au devenir universel la réalité du repos? Nous savons qu'un mouvement durable s'amortit sur la résistance de la grandeur, mais il est clair qu'une action instantanée n'éprouverait pas cet échec et qu'elle provoquerait la brusque débâcle du monde solide que nous impose la géométrie. — Une première difficulté se présente : où et comment réaliserons-nous cette instantanéité d'action libératrice?

La fluidité de la matière du premier genre semble, au premier abord, satisfaire à cette exigence. Cette matière n'est-elle pas actuellement divisée à l'infini? et la souplesse parfaite que lui con-

1. *Pr.* II, § 31.
2. *Corresp.*, Lettre à Mersenne, II, p. 315-316. Descartes reproche à Hobbes de confondre mouvement et inclination à se mouvoir : cette inclination s'oppose au mouvement local par son instantanéité.
3. La distinction cartésienne des corps durs et des corps fluides enveloppe celle des corps en repos et des corps en agitation.
4. Cf. Lettre à Morin, du 13 juillet 1638 (II, p. 214-215).

fère cette divisibilité ne sert-elle pas à compenser par des accélérations considérables la faiblesse inhérente à ce morcellement indéfini? chacun des éléments de la matière subtile n'est-il pas, au moins en apparence, animé à tous moments d'un grand nombre de mouvements, et ne fuit-il pas, insaisissable, sous le regard du physicien qui tente vainement de le fixer? n'avons-nous pas enfin le droit de considérer l'ensemble de cette matière comme un milieu plastique plutôt que comme un corps déterminé et d'en faire une étendue qui n'est jamais définie[1]? — Nous aurions tort néanmoins d'attribuer à la matière du premier genre, considérée seulement comme un milieu subtil, l'irrésistible instantanéité d'action que nous ne pouvons pas ne pas localiser quelque part dans l'univers physique. Car cette matière joue surtout le double rôle d'un lubréfiant et d'un réservoir de mouvement : elle a pour mission de s'effacer aussi vite que possible devant l'élan des mobiles et de se dépouiller pour eux de son agitation propre; mais il suffit de la réduire à ce rôle pour annuler son action : ne faut-il pas, pour qu'elle agisse, que déjà les corps en repos aient été mis en mouvement? en outre, son agitation aura tôt fait de s'épuiser, si aucun foyer ne l'alimente au fur et à mesure qu'elle se répand sur les éléments du 2e et du 3e genre. Qu'est-ce à dire sinon que la matière subtile procède trop de la figure pour ne pas oublier quelquefois sa fonction de parfaite fluidité; des expériences aussi courantes que celle qui nous a servi à établir la réalité de l'action instantanée[2] nous la montrent capable de résistance, de repos, de solidification : il suffit que le mobile qui la parcourt possède une vitesse considérable pour que la matière subtile cesse de compenser sa petitesse par son agitation; son action change alors de sens, elle se tend en un effort de résistance inverse de sa docilité habituelle de milieu parfait, et elle se comporte exactement comme un corps en repos, l'air obéit ainsi à la 4e loi du choc, toutes les fois qu'il ralentit la vitesse d'un projectile.

Cette conspiration de la figure et du repos triompherait du devenir si nous n'animions pas, plus profondément que nous ne l'avons tenté jusqu'ici, la matière subtile d'une agitation radicale-

1. Rappelons que le repos est précisément la qualité de toute étendue définie.
2. *Supra*, p. 216.

ment instantanée. Conservons, en effet, la merveilleuse docilité de la matière du premier genre ; ajoutons-y une tension profonde qui soit partout à la fois, et dont il soit absurde de dire qu'elle se propage ou se transmet, puisque ces termes impliquent durée et succession ; nous aurons enfin trouvé la réalité animatrice du monde. Cette réalité ne peut être qu' « une action (ou inclination à se mouvoir) de la matière subtile que n'empêche pas la matière plus grosse[1] ». La formule à laquelle aboutit notre déduction n'est autre que la définition de la lumière, telle que nous la trouvons dans la *Dioptrique*[1], dans la correspondance[2], dans le IIIe livre des *Principes*.

La sensation de lumière nous révèle ainsi la vie profonde de l'univers matériel ; elle justifie tous les raisonnements et toutes les hypothèses de la physique ; elle joue, dans l'explication du système du monde, un rôle égal à celui de la science maîtresse, la géométrie. — Ce n'est pas qu'il faille réaliser la couleur, l'éclat, l'ombre et, en général, les différentes qualités en quoi elle se diversifie : ce réalisme tomberait sous les mêmes arguments que celui des sons ou celui des odeurs : mais il faut voir dans la lumière le signe sensible de la tension instantanée des choses et faire jouer à la tension ainsi signifiée un rôle éminent.

La lumière n'entretient pas seulement cette agitation de la matière subtile[3] dont nous avons vu qu'elle se répandait sur les différents mobiles afin d'en accélérer le mouvement[4]. Nous allons comprendre qu'elle est réellement la source, lointaine ou voisine, de tous les mouvements réels qui constituent la terre. Reportons-nous à la distinction des trois matières ; nous voyons que les corps en repos sont toujours des corps opaques[5], que les corps en mouvement sont tantôt des corps transparents (matière du 2e genre), tantôt des corps lumineux (matière subtile), et que même le mouvement propre n'appartient qu'à ces corps lumineux. C'est la matière du ciel, ce fluide d'une parfaite liquidité, qui contient l'action que nous appelons lumière et qui en assure la propagation jusqu'à

1. VI, p. 86.
2. Cf. Notamment la lettre à Morin du 13 juillet 1638 (II, 214-215).
3. Cf. *Météores*, VI, p. 234.
4. On sait que la pesanteur s'explique par cette contagion de la mobilité des éléments subtils (Cf. Livre III des *Principes*).
5. *Pr.* III, § 52 et suiv.

notre globe opaque : cette action instantanée, écrit Descartes à Mersenne[1], ne peut pas diminuer; s'en perdrait-il du soleil à nous qu'en tout cas elle ne se perdrait pas toute. Une même hiérarchie oppose aux corps opaques les corps lumineux et aux corps dont le mode d'existence est le repos, les mobiles dont le mouvement est « propre ». Or tout mouvement qui dure est un déplacement de solides opaques qui se gênent continuellement les uns les autres; transportons-nous dans les plus hautes régions de l'atmosphère, et comme aux confins du solide opaque qu'est notre globe obscur et du milieu lumineux dont la tension intérieure et une ne rencontre point d'obstacle. En cet endroit privilégié, nous saisissons le mouvement instantané et parfait : quelle que soit la position des corps grossiers qui constituent cette limite de l'obscurité et de la lumière, celle-ci sans cesse les déplace et les agite çà et là; et c'est cette première agitation puisée à la source de tout mouvement qui rend compte de tous les changements intérieurs au globe opaque et docile. Dans les hautes parties de l'atmosphère et dans le ciel qui nous enveloppe, l'action se déploie en toute liberté et ne souffre point de délai. Le soleil en est le centre, mais il ne faut pas le transformer en un moteur dont l'action dure : ce serait rendre le moteur mobile par rapport à soi-même et boucher par le repos de ce mobile l'activité du moteur lui-même; la physique vraie ne parsème pas l'immensité du repos de quelques mobiles; elle l'anime d'une agitation universelle centrée autour de quelques endroits privilégiés.

Il ne nous reste plus qu'à comprendre pourquoi l'action, instantanée en droit, se dégrade *ici-bas* en mouvements qui durent; peut-être comprendrons-nous du même coup comment l'éternité active qui est au fond des choses, se concilie avec une histoire génétique et temporelle de l'Univers sans que le temps comme tel y gagne en efficacité propre et en existence profonde.

L'essence de l'action est une tendance ou inclination à un mouvement instantané et rectiligne[2] : c'est dire que tout mouve-

1. Lettre du 30 sept. 1640, III, p. 193.
2. L'analyse célèbre du mouvement de la fronde implique que, du moins en droit, tous les mouvements sont rectilignes. On sait d'ailleurs que cette conception s'oppose à celle d'Aristote.

ment possède, en droit, ces deux caractères[1] et que, dans un milieu où aucune ligne géométrique ne dessine d'obstacles, la propagation de n'importe quel mouvement se concentre en un instant : la preuve empirique en est la transmission instantanée de la lumière dans les espaces célestes. Plusieurs passages des *Principes* posent cette identité, fondamentale à nos yeux, de l'action et du mouvement : « D'autant que le cercle de la matière, qui se meut ainsi ensemble, est plus grand, d'autant le mouvement de chacune de ses parties est plus libre, à cause qu'il se fait suivant une ligne moins courbée, ou moins différente de la droite, ce qui peut servir pour empêcher qu'on ne trouve étrange que souvent le mouvement des plus petits corps étende son action jusqu'aux plus grandes distances; et ainsi, que la lumière du soleil et des étoiles les plus éloignées, passe en un moment jusqu'à la terre[2] ». Elle « passe en un moment », c'est-à-dire qu'elle atteint la Terre en même temps qu'elle part du Soleil; et cette instantanéité s'explique autant par le caractère rectiligne de cette transmission que par l'absence de tout corps en repos.

Mais le mouvement vraiment libre ne se réalise parfaitement et à de grandes distances que dans le phénomène, si important pour Descartes, de la lumière. En fait, dans ce monde terrestre et opaque où nous vivons et qu'il est de notre intérêt[3] d'étudier tout spécialement, les mouvements ne sont ni rectilignes ni libres; et c'est pour ces deux raisons qui s'impliquent l'une l'autre — puisque c'est la présence d'un obstacle qui entrave le mouvement et qui lui impose ainsi tout à la fois un détour et un retard — que les mouvements se déploient le long du temps. Un mouvement qui dure est une action qui se heurte à des obstacles et qui, pour cette raison, n'imite plus que très imparfaitement l'instantanéité de transmission qu'il est de sa nature de réaliser. Aussi faut-il prendre au pied de la lettre la distinction établie par Descartes entre la vitesse et la tardiveté : celle-ci procède bien du repos, celle-là de l'agitation; on peut aller plus loin et situer tous les

1. « Potentiam vero, similem illi quæ lapidem movet, nonnisi in instanti communicari, si ex uno subjecto ad aliud *nuda* perveniat, etc.... » (*Regulæ*, IX, § 59).
2. *Pr.*, III, § 79.
3. Cf. Le sujet et l'importance du 4e Livre des *Principes*.

degrés de vitesse entre l'instantanéité de l'action lumineuse et le sommeil de la matière grossière; ces divers degrés participent, au sens platonicien de ce mot, de l'un et de l'autre. Dès lors, on ne parvient à rendre compte de la durée de l'Univers ni en comptant des laps de temps ni en se replaçant, comme le conseille telle philosophie romantique, dans la durée elle-même, car qu'est-ce qu'une durée qui ne s'explique pas par ces actions instantanées dont le phénomène de la lumière nous garantit la réalité? Le monde dure parce qu'il consiste en une organisation de figures et de mouvements, de repos et d'action. Chaque vitesse marque une certaine proportion déterminable de grandeur et d'agitation ; la durée d'un mouvement mesure le nombre, la forme, la situation des obstacles réels que ce mouvement, sans cesse alimenté par l'agitation de la matière subtile, c'est-à-dire par un contre-coup de l'action de la lumière, a été obligé d'écarter ou de rompre. De ce point de vue, certaines vitesses peuvent nous être données, malgré la continuité du monde, comme discontinues[1] : n'est-ce pas au moment précis où un mobile choque un corps grossier que sa vitesse est brusquement retardée? et, par contre, un surgissement soudain de la matière subtile n'accumule-t-il pas dans un corps un renouveau de mobilité, et ne lui imprime-t-il pas une accélération que rien auparavant ne laissait prévoir?

Ainsi se concilient avec la continuité de l'action les changements discontinus de la vitesse. De ce point de vue aussi se justifie la concentration de la durée d'un choc ou d'une pression en un instant mathématique[2] : Descartes savait bien que ces deux actions durent, mais la réalité physique de l'action instantanée et la claire intelligence du rôle joué par les corps en repos, lui permettaient d'expliquer, au sens causal de ce terme, toute action durable par la double considération d'un ensemble de figures en repos et d'un certain nombre d'actions instantanées. — Il suffit donc de replacer la vitesse dans le conflit des solides et de l' « actio » pour comprendre que, dans la physique cartésienne, toute efficacité du temps comme tel serait une idole de langage, une pure fiction : les expressions courantes « successivement », « par succession de

1. Cf. III, p. 9 et 39 et *supra*, p. 12-14.
2. Cf. *supra*, p. 11.

temps », « au bout d'un certain temps » reviennent fréquemment sous la plume de Descartes; mais là moins encore qu'ailleurs, elles ne possèdent aucune signification causale, puisque tout déploiement temporel d'un mouvement exprime certains traits donnés du monde physique.

Il nous reste à examiner si l'efficacité du temps n'est pas rétablie dans les deux derniers livres des *Principes*, à la faveur d'une explication génétique des choses. Le *Discours de la Méthode* contenait une allusion déjà très poussée à la supériorité de ce genre d'explication : « ...par cela seul (il s'agit des lois de la nature), toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites, etc...[1] ». Le même recours au contraste de la figure et de l'action nous libère de cette illusion toujours renaissante. Écartons, au moins momentanément, les difficultés soulevées par l'idée de la Création; représentons-nous la plénitude du monde, sillonnée par les arêtes des solides géométriques simples; le choix de quelques centres lumineux et l'irradiation autour de ces centres de l'action de la lumière, déclenchent le devenir qui a constitué le monde actuel; les systèmes solaires se constituent, puis les trois genres de matière se séparent, celui-ci retenant en soi le repos primordial, cet autre imitant presque parfaitement l'instantanéité de l'action libre. Pouvons-nous dire d'un tel monde qu'il dure en ce sens que des apparitions absolument nouvelles s'y produisent sans cesse? — Il n'en est rien; toutes les choses étaient contenues en puissance dans les éléments matériels et dans les lois primitives. Pouvons-nous, du moins, dire du temps qu'il agit? — Pas davantage; il n'y a pas plus de temps agissant que de temps qui se suffise à soi-même : l'agitation éternelle — celle que la création continuée entretient sans cesse — est le seul moteur; et une durée (celle du monde comme celle d'un objet) n'est jamais que la durée d'un mouvement ou d'un complexe de mouvements, durée résoluble en éléments plus réels qu'elle-même, durée explicable (au sens causal de ce mot) par le nombre et la forme des obstacles

1. P. 45.

qu'a rencontrés la totalité ou une partie de l'activité instantanée de tension qui anime le monde.

La débâcle d'un fleuve ne se produit pas par succession de temps, mais sous l'action de la chaleur solaire. En droit, la congélation est aussi définitive qu'est irrésistible l'efficacité de la chaleur. Mais un modus vivendi s'établit entre cette immobilité et cette toute puissance; et la durée de la débâcle s'explique par les phases de cet accommodement. Le monde cartésien est bien une étendue congelée et rigide dont une agitation interne a provoqué la débâcle. Pour un observateur situé sur un des glaçons que continue de charrier le courant libérateur, le temps se transforme en réalité éminente et irréductible; les remous, les tourbillons, tous les événements qui se succèdent à la surface du fleuve semblent emportés par un devenir plus vaste encore, qui est celui de la durée. Mais le philosophe a pour mission de comprendre que les glaçons se congèleraient brusquement si le courant n'était sans cesse alimenté et maintenu en fusion liquide par une source d'agitation; il reconstitue alors le monde primitif, cette étendue congelée; il prend conscience du miracle qui l'a mis en mouvement et de même que les glaçons qui descendent endormis le fil de l'eau lui suggèrent la notion claire du repos, il retrouve dans le monde actuel l'instantanéité d'action qui l'empêche seule de se congeler à nouveau. Le temps n'est point une réalité profonde ni, comme on l'a dit depuis, l'étoffe résistante des choses. Il n'est point non plus un être de raison. Ce qu'il contient de positif ne se révélant au physicien que dans les phénomènes de tardiveté et d'accélération, il convient de l'envelopper dans les réalités plus éminentes de la figure et de l'action, et de l'expliquer ainsi par l'ensemble du système du monde physique.

Mais avant de suivre le temps du physicien dans l'éternité active qui en rend compte, il importe de se demander si la durée des phénomènes psychologiques ne modifie pas l'orientation de nos recherches. Après avoir étudié le temps comme nombre du mouvement, il convient d'insérer, entre ces considérations scientifiques et l'étude de la création continuée, une théorie de la durée des états de conscience.

III. — La durée psychologique.

Nous croyons avoir établi que la physique de Descartes repose sur l'intuition, à la fois immédiate[1] et démontrée, d'une « action » instantanée, hors de laquelle le devenir s'immobiliserait dans le sommeil du repos primordial. Cette conception du monde oblige le physicien à ne pas faire de différence entre l'opération par laquelle le Créateur a animé les choses et celle par laquelle il y conserve à tous moments une agitation profonde. Il importe néanmoins de n'aborder la théorie de la création continuée qu'après un assez long détour; car l'urgence presque tragique de cette théorie se justifie peut-être moins par des considérations scientifiques que par des exigences d'ordre moral : la pensée dépend, plus étroitement encore que le mouvement local, d'une certaine action instantanée. Pendant que Descartes élaborait son système du monde, il se posait en effet, on sait en quels termes, et avec quelle angoisse, le problème exclusivement philosophique de la possibilité de la certitude; nous voudrions isoler, dans cette crise de sa vie intérieure, les réflexions qui concernent le temps, afin d'indiquer comment elles convergent avec les conclusions scientifiques des *Principes* vers l'idée de création continuée.

Ce déplacement de point de vue est ordonné à l'analyse de la perception : après que le philosophe a dépouillé les choses des qualités obscures et douteuses dont la sensibilité les revêt, il découvre que les notions générales[2] dont elles sont composées : durée, figure, nombre et quelques autres, existent formellement ou éminemment dans son intelligence; ce n'est donc pas l'expérience qui enrichira, du moins à ce degré de la méditation philosophique, la connaissance globale qu'il en possède instinctivement; il doit s'adresser à l'observation psychologique : « .... quand je pense que je suis maintenant et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois,... alors j'acquiers en moi les idées de la durée et..., lesquelles par après, je puis transférer à toutes les choses que je

1. Rappelons que Descartes a lié le sort de toute sa physique à celui de sa théorie de la lumière.
2. *Principes*, Partie I, § 48.

voudrais[1]... ». Cette explication de la genèse de notre idée de durée peut paraître banale et facile; elle n'en pose pas moins une sorte de primat de la psychologie et elle oriente nos recherches.

S'il est vrai que notre idée de durée se constitue grâce à un retour sur notre passé, nous devons d'abord déterminer quel crédit accorder aux témoignages de notre mémoire ou plutôt de nos mémoires, car Descartes en distingue jusqu'à trois[2] : les « bêtes brutes » et « ceux qui ont l'esprit grossier » la concentrent dans la glande pinéale; ceux qui ont l'esprit plus subtil ne se servent pas seulement de cette partie privilégiée du cerveau, mais de leur cerveau tout entier et même de leurs nerfs et de leurs muscles : « un joueur de luth a une partie de sa mémoire en ses mains »; mais au-dessus[3] de ces mémoires organiques qui dépendent des variations du corps et que menace à tout moment l'inscription de traces nouvelles, Descartes reconnaît une mémoire supérieure, « toute intellectuelle et qui ne dépend que de l'âme seule ».

Cette dernière forme de la mémoire résiste-t-elle à l'épreuve du doute méthodique? Telle est la question dont dépend la valeur qu'il faut accorder à notre idée de temps. La réponse de Descartes est bien connue : je peux frapper mes souvenirs de suspicion; car, outre que je constate fréquemment qu'ils me trompent, je sais que tous mes préjugés se présentent à moi sous forme de souvenirs; je vois d'autre part que le doute méthodique s'insinue dans tout enchaînement durable de réflexions, et que la raison très simple et très évidente en est que, parvenu au terme d'un raisonnement, il m'arrive de me souvenir des principes sans me remémorer les raisons qui les fondent; je tente de réparer cet oubli en reprenant dès l'origine la série de mes déductions; voici que s'obscurcissent, à leur tour, les dernières démarches de ma pensée. En un mot, l'instant où je pense, c'est-à-dire où je comprends clairement et distinctement, s'enfuit et est déjà loin de moi dès que je m'élève à une idée nouvelle. Ce travail sans fin, mêlé à cette inquiétude sans

1. *Médit.*, IX, p. 35.

2. Cf., entre autres textes importants, la lettre à Mersenne du 1er avril 1640 (III, p. 47, 48), et, dans la Corr. avec Arnauld, la Lettre du 3 juin 1648 (V. p. 186, 187 et 192).

3. Cf. L'idée maîtresse de *Matière et Mémoire*.

cesse redoublée, m'avertit à la fois de l'incertitude du souvenir et de sa nécessité; et un idéal précis de vérité indubitable et intuitive ne luit à mon intelligence que pour me convaincre du néant de toute donnée de mémoire, de toute réflexion durable.

On ne saurait trop insister sur l'importance attribuée par Descartes à cette dépréciation de la mémoire. L'auteur inconnu des septièmes objections[1] a fait la caricature de cette augmentation; chaque fois que le « cartésien » développe une idée, son interlocuteur prétend être encore plus « cartésien » que lui : il répond qu'il savait cela jadis, « olim », mais qu'il n'est plus assuré, puisqu'il s'en souvient, de le savoir encore. Descartes affecte, dans sa réponse, de ne pas prendre son contradicteur au sérieux; mais est-il lui-même très éloigné de ce scepticisme de polémique lorsque, oubliant qu'il a souvent fait appel au témoignage de la mémoire[2] — en particulier, pour éliminer de notre vie véritable les fantômes de nos rêves — il écrit[3] à Voët que la faiblesse de notre nature nous empêche de « nous attarder » dans des pensées stables et de nous fier à une certitude qui dure pendant toute notre existence terrestre? Une seule certitude, dit-il, nous est accordée « ea quae habetur eo momento quo acquiritur aliqua scientia ».

Concluons que la distinction « modale[4] » qui sépare, même après la démonstration de l'existence de Dieu, la certitude et le souvenir pur, préforme, dans l'ordre temporel, une opposition radicale entre deux réalités, l'instant et l'éparpillement de la durée.

Or c'est précisément cette durée, évoquée par la résurrection du passé, que nous devons maintenant examiner, ne serait-ce qu'afin de la distinguer du temps scientifique dont nous avons traité jusqu'ici. Le temps, en effet, est tout autre chose, pour le psychologue, que la durée : il sert à « mesurer[5] » cette durée, tout comme le choix d'un lieu privilégié et la fixation d'un étalon de longueur permettent de comparer les parties de l'étendue. Ce rapprochement de l'espace et du temps scientifiques n'a rien de

1. VII, p. 493 et suiv.
2. Voici l'indication de quelques passages où Descartes semble réhabiliter la mémoire : *Médit.*, IX, p. 55, 56, 71, 72.
3. VIII, p. 170.
4. Sur cette distinction modale et sur sa réalité, cf. Pr., L. I, § 61 et la lettre adressée probablement au P. Mesland, IV, p. 348-350.
5. Cf. *Médit.*, IX, p. 15.

fortuit : il nous aide à dissiper le réalisme du temps comme nous avons déjà dissipé celui de l'espace. Tout de même en effet qu'il n'existe pas, au centre de l'univers, de point fixe autour duquel s'échelonnent les objets, et que l'espace dont le physicien sous-tend les phénomènes est une notion essentiellement relative; ainsi nous choisissons dans la partie du monde où nous vivons, un système de mouvements réguliers[1] dont la durée nous sert à apprécier celle des autres mouvements et, aussi, celle des phénomènes spirituels, mais ce choix ne nous est pas dicté par la nature des choses, et ce serait en méconnaître le caractère arbitraire et relatif que de réaliser le temps scientifique et d'y dérouler nos pensées à côté et comme en regard des mouvements locaux.

Cette critique de la notion de temps scientifique n'est pas entièrement originale : Aristote ne définissait-il pas le temps comme nombre du mouvement local? Mais Descartes rompt avec la tradition lorsqu'il cherche à déterminer le concept réel qu'il faut substituer au « mode de penser[2] » qu'est le temps.

Deux voies s'ouvraient à lui : il pouvait, avec tous les théologiens, nier que fût successive la durée de ces choses essentiellement permanentes que sont les substances spirituelles; le passé de mon âme ne s'ouvre-t-il pas tout entier et jusque dans ses mystères les plus lointains, dès que j'oublie la vie matérielle pour convertir ma pensée à elle-même? Arnauld engage Descartes à se rallier à cette conception traditionnelle : « Negant.. rei permanentis et maxime spiritualis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem et totam simul (quod quidem de Dei duratione certissimum est), ac proinde non esse in ea partes quaerendas, quarum priores a posterioribus non dependent...[3] ». Il est, par contre, de l'essence du temps qu'on y puisse et même qu'on y doive distinguer assez de parties successives pour symboliser les articulations de tous les mouvements locaux. D'après Arnauld, les résultats de la physique s'opposeraient donc aux données de la conscience, et le « successif » du monde extérieur, à l' « éternel

1. Sur le mécanisme de cette évaluation des durées, de toutes les durées, par un temps homogène dont aucun élément ne rappelle les différences propres aux mouvements qu'il figure, Cf. *Principes*, L. I, § 57.
2. *Principes*, L. I, § 58.
3. Lettre d'Arnauld, du 3 juin 1648 (V, p. 188).

présent » qui est en nous, qui est nous. Dans sa controverse avec Descartes[1], Arnauld s'étonne de ce que son contradicteur ne soit pas ramené à cette conception traditionnelle par la théorie d'après laquelle l'âme pense toujours en acte.

La philosophie sensualiste[2], au contraire, admet, sans critique, que la durée se présente à la conscience comme continuité donnée : le philosophe ne peut que se rendre à la « nécessité de consécution » qui en relie effectivement et efficacement les parties.

A ces deux empirismes, celui de la raison pure et celui de la donnée immédiate, Descartes emprunte des éléments de sa conception définitive. Contre Arnauld, il maintient, avec Gassendi, la thèse de la divisibilité de la durée; avec Arnauld, il énonce le problème de la durée, comme tout autre problème, en termes de raison.

Il commence par poser *la généralité de la succession* que les théologiens exilaient dans les choses étendues. Au lieu de trancher comme à la hache et de disjoindre à jamais le « successif » de l' « éternel présent », il retrouve, sous la totalité toujours actuelle de l'âme comme sous le temps scientifique, une « duratio generaliter sumpta[3] » qui s'applique aussi légitimement aux choses qu'aux esprits, aux pensées qu'aux mouvements, et dont le principal caractère est la succession : « et quamvis nulla corpora existerent (dans cette hypothèse, la succession, d'après Arnauld, disparaîtrait avec les choses), dici tamen non posset duratio mentis humanæ tota simul, quemadmodum duratio Dei; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris[4] ».

Arnauld se refuse à comprendre comment la pensée, si on la dégageait de tout commerce avec les mouvements, continuerait à se former, en les tirant d'elle-même, les notions corrélatives d'antériorité et de postériorité; la pensée n'est-elle pas, à tout moment, et surtout si elle oublie le monde matériel, « permanens et tota simul »? Descartes lui répond que l'épreuve du doute méthodique réalise presque l'hypothèse de l'évanouissement des choses : or les hésitations mêmes de la pensée qui oscille entre la certitude et l'ignorance, nous avertissent, même si nous oublions

1. Lettre d'Arnauld, du 3 juin 1648 (V, p. 213-215).
2. Cf. Une lettre de Descartes à Gassendi (VII, p. 369-370).
3. *Principes*, L. I, § 58.
4. Réponse de Descartes à Arnauld, du 4 juin 1648 (V, p. 193).

que la mémoire se distingue de la pensée claire, du caractère successif de notre vie intérieure : « prius enim et posterius durationis cujuscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis sucessivae quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo[1] ».

Descartes restitue ainsi à la « duratio » qui est en nous et que nous ne retrouvons dans les choses que parce que nous l'y avons transportée, le caractère successif et pour ainsi dire dispersif sur lequel glissait trop facilement la métaphysique de l'École. La généralisation de la durée et la claire intellection de son caractère successif nous permettent de la diviser, qu'elle soit intérieure ou étrangère à notre moi, en un nombre indéfini de parties dont chacune enveloppe le néant de l'autre[2] : dès lors la question se pose de savoir si l'empirisme de la donnée immédiate réussit à revenir sur cette division, ou plutôt à en enrayer par avance les effets destructeurs. Aussi longtemps que nous vivons le doute méthodique, et que nous en acceptons les conséquences, nous avons la certitude que l'empirisme échoue à reconstituer l'enchaînement des parties du temps : tout ce que ma pensée distingue n'est-il pas, de ce point de vue primitif et indispensable du doute, réellement séparé ? et de même que, par exemple, mon âme ne dépend pas de mon corps puisque, malgré le naufrage de toutes mes opinions, je continue à la concevoir hors de toute relation à la chose étendue ; ainsi je peux affirmer avec assurance la discontinuité des instants, si je la pense comme réelle, moins encore, comme simplement possible; et, aussi longtemps qu'aucune certitude n'aura triomphé de mes scrupules, j'ai le devoir de nier la « nécessité de consécution[3] » qui, elle, n'échappe pas au doute. Négligeons pourtant, au moins momentanément, cet argument fondamental et reportons-nous à l'analyse qui a mis à nu la réalité de l'instant; nous allons voir se concentrer en lui la vie même de toute durée et, du même coup, s'accuser la discontinuité du temps où s'enferme inutilement le psychologue. Quand le doute a compromis toute donnée de mémoire, je ne « reprends pied[4] » que sur une certitude, celle

1. V, p. 223.
2. Cf. Rép. aux *Secondes Objections*, IX, p. 109.
3. Cf. VII, p. 369-370.
4. Cf. *Médit.*, IX, p. 18.

de mon existence. Or, pour que cette certitude ne chancelle pas à son tour, il faut que je lui conserve son instantanéité; je ne la dépasse qu'au moment, également indivisible, où je comprends que l'artifice objectif de chacune de mes idées s'explique par un équivalent formel ou éminent; en une autre aperception, instantanée elle aussi, je déduis, à l'aide de ce principe, de l'idée d'être parfait l'existence de Dieu : peu importe que les nécessités du discours m'obligent à déployer en une série de mots, l'unité indivisible de chacun de ces progrès de ma réflexion; ils n'en ressemblent pas moins à des illuminations *instantanées;* ce sont autant d'intuitions où ne résonne aucun écho confus de mon passé. Ces expériences intellectuelles, comprimées dans mon présent par l'envahissement de ma mémoire, par l'intrusion de tout ce que j'ai cessé d'être, de tout ce que je peux par conséquent mettre en doute, confèrent à l'instant indivisible, à l'instant où je n'ai pas à distinguer l'après de l'avant, une indéniable réalité : je suis au moment que je pense que penser implique être; je vois que Dieu est au moment que je comprends que l'essence de l'Être parfait enveloppe son existence. L'instant possède donc une double réalité : il est d'abord cette partie évanouissante de ma durée dont je ne peux pas, dans la plénitude du doute, m'abstraire et m'isoler; mais cette réalité reste faible et d'un degré inférieur; elle s'élève au contraire dès que la prise de possession des premières vérités me révèle en l'instant la forme de la science certaine, de celle que l'esprit embrasse d'une vue, par un acte unique de l'intelligence.

Nous apercevons maintenant la raison d'être de la divisibilité que nous avons attribuée à la durée ; cet instant que je saisis ou plutôt dans et par lequel je saisis certaines pensées vraies, il m'est loisible de le projeter dans mon passé et d'imaginer ma vie, sans que cette image m'induise en erreur, comme une succession de certitudes instantanées séparées par d'autres certitudes et par des périodes de fluctuation et de doute; les sensualistes prétendent qu'une nécessité de consécution relie ce passé éparpillé à mon présent ; il faudrait, pour cela, que l'activité capable de rétablir cet enchaînement fût conçue elle-même sous forme de durée ; or si nous considérons les quatre genres de causes et si nous choisissons celle qui semble le plus profondément engagée dans la succession, nous nous apercevons que son caractère successif, au lieu de la

constituer, demeure à sa surface; on répète depuis Aristote que la cause efficiente précède son effet dans le temps; prenons garde qu'elle ne mérite, à proprement parler, son nom de cause efficiente et que, considérée sous son vrai jour, elle n'est réellement telle qu'au moment précis et mathématiquement déterminable où elle actualise l'effet qui achève de la définir[1].

Le genre d'activité qui semble le plus complètement déployé dans la durée, se concentre donc lui aussi, comme l'action lumineuse, comme la pensée claire, en un instant indivisible, forme de toute efficacité réelle. La psychologie concourt, sur ce point, avec la claire intellection des phénomènes physiques; en nous comme hors de nous, il n'y a pas contradiction à considérer des parties de durée qui ne durent pas : et l'appel à l'observation interne, loin de nous révéler des épaisseurs de durée, nous impose, au contraire, de faire de l'instant la forme de nos actes de penser véridiques. Nous n'en concluons pas qu'il faut attribuer à l'instant comme tel, à l'instant vide de certitude, une espèce de réalité autonome. Nous nous bornons à constater l'impuissance où se trouve la psychologie de concilier l'antagonisme de la succession et de l'instantanéité, et à indiquer l'effort immense de l'esprit, qui recule devant le passé trompeur et qui aspire, en y atteignant parfois, à une certitude immédiate et que son instantanéité arrache à l'empire de la durée.

Les sensualistes ne peuvent échapper à cette conclusion que s'ils découvrent en mon présent une sorte de préformation de mon avenir, et comme une puissance de me promouvoir dans l'être. Or non seulement je sens qu'il n'y a pas entre les moments où je m'appuie à une certitude et ceux où je me débats dans le doute, de continuité, c'est-à-dire de loi, de raison de continuité; mais encore, si je concentre mon attention sur l'instant où je pense quelque chose, je vois que cet instant ne contient pas celui qui le suivra, et je ne découvre pas au fond de moi-même la puissance de conservation qui assurerait seule ma persévérance future dans l'être : le regard que je pourrai jeter sur ce présent, quand je l'aurai dépassé, ne fera que confirmer le témoignage négatif de la con-

1. « Elle n'a point le nom ni la nature de cause efficiente sinon lorsqu'elle produit son effet et, partant, elle n'est point devant lui » (*Prem. Rép.*, IX, p. 86).

science que j'en prends actuellement : car s'il « m'arrive »[1] d'exister dans quelques instants, j'existerai en tant que je penserai quelque chose de nouveau et qu'il me sera impossible d'expliquer par ma pensée actuelle.

L'appel au sens intime donne donc un démenti aux philosophes qui affectent de ne se recommander que de lui; mais on parviendrait au même résultat si on soumettait leur conception à l'épreuve de la dialectique : admettons momentanément que je possède la puissance de me maintenir à l'être; il s'ensuit que je devrais me donner toutes les perfections que je conçois clairement et distinctement, et en particulier toutes les connaissances qui me font défaut : « Si j'avais la puissance de me conserver moi-même, j'aurais aussi à plus forte raison le pouvoir de me donner toutes les perfections qui me manquent; car ces perfections ne sont que des attributs de la substance, et moi, je suis une substance[2] ». La volonté en effet se porte nécessairement vers l'objet qui lui semble participer du bien et elle se donne toutes les perfections qu'elle conçoit si elles sont en sa puissance; « mais je n'ai pas la puissance de me donner toutes ces perfections, car autrement (de par la nature de la Volonté, telle que nous venons de la définir) je les possèderais déjà. Donc je n'ai pas la puissance de me conserver moi même.... »

Ce dernier argument nous mène en vue de la création continuée; avant de passer de la psychologie à la métaphysique, il convient néanmoins de redire brièvement comment l'appel à la conscience n'aboutit qu'à décomposer la durée en un nombre indéfini d'instants dont l'enchaînement n'est assuré par aucune cause, par aucune puissance, par aucune liaison *donnée*. Cet appel n'est d'ailleurs pas complètement infructueux; il suffit, en effet, de le scander au rythme du doute en quête de vérité pour que se transforme en un travail positif le morcellement stérile où l'esprit semblait d'abord se perdre : cette inversion de sens se produit lorsque « ce court espace de temps que nous appelons moment » nous apparaît dans sa réalité immédiate et supérieure. Progrès qui ne dépend d'ailleurs, en aucune manière, d'un passage illégitime à

1. ... Si me existere contingat (Lettre à Arnauld, du 4 juin 1648, V, p. 193).
2. *Exposé géométrique*, IX, p. 130.

la limite : car ce n'est pas en supposant achevée une division essentiellement inachevable qu'on se donne à soi-même je ne sais quelle illusion d'un instant indivisible; *c'est bien plutôt en évitant le relâchement de cette division dont l'objet est confus, puisqu'il est du déjà pensé et comme du mort, que l'intelligence, orientée vers la certitude, trouve dans l'instant actuel où l'illuminent telle et telle vérité, un ferme point d'appui. et le seul élément possible sinon de la durée, du moins d'une théorie de la durée*; et il en est le seul élément possible parce qu'il est, malgré les sensualistes, l'unique donnée immédiate. Le problème temporel change donc encore une fois de face : la psychologie, impuissante à le résoudre, en précise les termes par la double dissociation du temps et de la durée, de la durée et du moment; mais c'est à la métaphysique qu'incombe la tâche de trouver le moteur de ce moment.

J. Vigier.

(*A suivre.*)

L'idéalisme et les conceptions réalistes du Droit

Avant la guerre déjà le problème de la nature et de la portée du Droit était l'un de ceux qui sollicitaient le plus vivement l'examen des juristes et même des philosophes. Le XIXe siècle finissant semblait vouloir remettre en question ce que le XVIIIe paraissait au contraire avoir définitivement consacré. Le droit naturel de l'individu, droit imprescriptible et inaliénable, gravé sur l'airain et pour toujours par la Déclaration de 89 et organisé par le Code Napoléon, perdait son caractère de dogme intangible. Certains allaient jusqu'à le nier purement et simplement comme ils niaient toute métaphysique au nom de l'historisme et du positivisme. Leur négation avait trouvé un incroyable écho à une époque où l'essor des sciences expérimentales et le triomphe de l'art réaliste et de la philosophie positive avaient inculqué à tous les esprits la religion du fait. Bien rares étaient ceux — à l'exception des champions attitrés de la doctrine classique — qui osaient invoquer, même timidement, ce droit naturel par lequel au contraire jurait la génération précédente. Par contre la doctrine purement réaliste et positive s'affirmait sans la moindre atténuation dans les ouvrages des maîtres de l'orientation nouvelle. Les juristes sans doute ne faisaient que suivre dans cette voie les philosophes. Mais leur négation de l'*a priori* n'était pas moins décidée que la leur. Parlant du système individualiste classique, M. Duguit déclare que sa désagrégation apparaît à tous : « Les deux idées, dit-il, qui lui servaient de support, la souveraineté de l'État et le droit naturel de l'individu disparaissent. On s'aperçoit que l'une et l'autre sont des concepts métaphysiques qui ne peuvent plus servir de fondement

au système juridique d'une société toute pénétrée de positivisme[1] ». Et il est certain en effet que la transformation de la vie économique, en rendant les relations sociales beaucoup plus complexes et en faisant surgir avec l'industrialisme la question ouvrière, a contribué plus encore que l'évolution de la doctrine à ébranler l'individualisme civiliste. Les efforts de la jurisprudence ont été impuissants à adapter suffisamment le vieux code aux nouveaux besoins.

On pourrait citer une foule d'ouvrages ou d'articles où ce besoin de réalisme s'affirme, et il est significatif de voir avec quelle facilité s'est en effet introduite dans la doctrine française et quelle profonde influence y a exercée la conception puissamment réaliste de l'Allemand Ihering. Cette influence ne s'est pas même épuisée sur une génération : on la retrouve aussi vive dans l'ouvrage assez récent de Demogue[2] que dans les écrits plus anciens de son maître Saleilles. Et chose plus significative encore, le souffle nouveau n'a pas seulement touché ceux qui apparaissent aussi franchement révolutionnaires que Duguit, ni seulement ceux très épris de nouveauté comme Saleilles que nous venons de nommer, mais aussi ceux qui restent plus que lui encore, dans leur désir d'adaptation, attachés à un individualisme plus ou moins philosophique et à la conception d'un droit subjectif. C'est de tous côtés qu'est demandée la revision de l'œuvre de 1804. Quel est le juriste qui ne souscrirait à cette déclaration de Duguit qu'on imagine facilement signée Esmein ou Planiol : « De même que les êtres vivants traversent certaines périodes où l'organisme, tout en continuant de suivre la loi générale de sa vie, subit cependant une transformation particulièrement profonde et active, de même dans l'histoire des peuples il est certaines périodes où les idées et les institutions, tout en restant soumises à leur loi générale d'évolution, subissent, elles aussi, une transformation particulière. Or tout démontre qu'aujourd'hui nous sommes à l'un de ces moments[3]. » Déjà en 1911 nous écrivions nous-même[4] : « Nous assistons à une crise de la science du Droit. Les juristes parlent de transformation du droit privé et du droit public, d'une renaissance du droit naturel, d'une révision

1. Duguit, *Les Transformat. du Droit pub.*, p. xv, xvi, Paris, Colin, 1913.
2. R. Demogue, *Les notions fondamentales du Droit privé*.
3. Duguit, *loc. cit.*, p. x.
4. Cf. *Année sociologique*, vol. XII, p. 347.

nécessaire du Code civil. Des théories nouvelles surgissent du droit constitutionnel et de l'État, de la responsabilité et de la liberté. Il semble que tout soit remis en question et que l'on veuille décidément reconstruire sur des fondements nouveaux. La vieille assise individualiste ne semble plus ni assez large, si assez solide. » Et le mouvement que nous signalions en 1911 en invoquant les noms de Salelles, de Hauriou, de Charmont, de Duguit, s'étendait dans les années suivantes. Des controverses s'élevaient à propos des conceptions les plus frappantes de Duguit ou d'Emmanuel Lévy. Le livre de Demogue, un important article de Morin venaient mettre en relief une fois de plus le divorce du droit écrit et de la vie.

La pratique de son côté posait chaque jour les mêmes nouvelles questions de responsabilité, d'assurance, d'abus de droit, d'interprétation de volonté, etc.... Gény enfin qui avait été l'un des promoteurs du grand mouvement de critique et de reconstruction, revient aujourd'hui à la charge avec un ouvrage nouveau : *Science et technique en Droit privé positif*. Le problème qu'il pose est double comme l'est en effet celui que pose la crise dont nous venons de parler. Il porte non seulement sur les rapports de la loi écrite avec l'interprétation jurisprudentielle qui l'adapte à la réalité quotidienne, mais aussi et plus profondément sur la source même de la loi, c'est-à-dire sur la nature du Droit. Ce n'est pas sans raison que M. Gény donne comme sous-titre à son grand ouvrage : « L'irréductible Droit naturel ». Le processus d'adaptation de la loi à la vie, le rôle dévolu dans cette adaptation à la doctrine et à la jurisprudence dépendent en effet de la conception que l'on se fait, idéaliste ou positiviste, du Droit. Qu'est-ce que le Droit, voilà donc bien en définitive la question qui domine tout le mouvement de réforme.

A cette question c'est dans un esprit nettement réaliste que tous les promoteurs de ce mouvement répondent, soucieux qu'ils sont des besoins économiques et sociaux auxquels ne peut plus répondre le simple idéalisme métaphysique de l'individualisme traditionnel. Théories nouvelles de la responsabilité et du contrat, théorie de l'abus du droit, théories solidaristes en général, théories plus radicales enfin et qui représentent en face de l'individualisme le socialisme juridique proprement dit : toutes, à des différences de degré

près, sont animées du même esprit [1]. C'est donc à une véritable et d'ailleurs victorieuse offensive réaliste de la vie contre le droit, tout au moins contre le droit traditionnel que nous fait assister la crise récente.

Mais à cette crise et à la question qu'elle soulève, combien la guerre n'est-elle pas venue donner d'actualité et d'actualité tragique. Au milieu du cliquetis des armes, aucun mot n'a résonné plus souvent que celui de Droit. Mais si c'est notre honneur que ce mot se soit toujours confondu pour nous avec celui de Patrie et que nous ayons combattu autant pour venger le droit violé que pour libérer notre terre envahie, n'est-ce point pour nous un devoir plus pressant que jamais de comprendre clairement la nature de cette idée qui a armé notre bras. Le XVIIe siècle glorifiait les actions héroïques avec Corneille, mais en même temps il voulait les rattacher à des idées claires avec Descartes. Ne méconnaissons rien de cette double et haute tradition.

Or la lutte, si nous en examinons le sens, ne semble-t-elle pas avoir posé la question comme ceci : le droit n'est-il qu'une force ou au contraire le droit est-il une idée? Libre sursaut de tous les idéalismes contre l'asservissement du réalisme, voilà bien en effet le sens de la grande guerre. Mais alors que penser de ce courant réaliste qui, nous venons de le constater, entraînait hier presque toute la doctrine française? Nos juristes et nos philosophes du droit se sont-ils fourvoyés, et, à la remorque des conceptions germaniques, ont-ils trahi notre idéalisme traditionnel? La cause que nous avons défendue et fait triompher implique-t-elle l'abandon de la conception historique et positive du droit et le retour pur et simple à la métaphysique du droit naturel? Et n'avons-nous de consolation en face de notre erreur réaliste, qu'en songeant à cette « Renaissance du Droit naturel » qui s'esquissait déjà chez nous à la veille de la guerre? Ou bien n'y a-t-il pas aussi une façon d'entendre la conception réaliste et historique du droit qui permette de ne rien renier de cet idéalisme français que nous sentons

1. Cf. Charmont, *Les transformations du droit civil*, Paris, Colin, 1912; et du même un article sur « l'abus du Droit », *Rev. trim. de droit civil*, 1902, p. 113-125. Cf. aussi, Bouglé, *Le Solidarisme*; G. Morin, L'individualisme du Code civil et la structure nouvelle de la vie économique, *Rev. de métaphysique et de morale*, sept. 1917. p. 517-568; Cruet : *La vie du droit et l'impuissance des lois*, Paris, Flammarion.

tous d'instinct nécessaire à une notion saine et libre du droit? C'est ce qu'il nous faut demander à un examen critique des principales théories françaises récentes du Droit. Si nous pouvions montrer que l'opposition réalisme-idéalisme est assez factice, qu'elle n'équivaut pas forcément à l'opposition Droit-Force, et que tout réalisme n'est pas nécessairement celui de l'intérêt et de la force, peut-être n'aurions-nous pas perdu notre peine, et pourrions-nous contribuer à remettre bien des choses au point. La conception historico-réaliste du droit, et du même coup, nous le craignons, la méthode scientifique en matière de réflexion juridique sinon peut-être en toute matière, paraissent suspectes à beaucoup qui ne voient que leurs origines allemandes et méconnaissent l'originalité et le caractère finalement idéaliste de leurs formes françaises. Écoutons entre autres comment s'exprime M. Léon Polier écrivant, sans d'ailleurs le parti pris de certains, *pour la défense de notre idéalisme juridique* : « Le succès de la conception allemande du droit dans son pays d'origine n'est pas fait pour surprendre. Admirablement adaptée aux desseins des Hohenzollern et aux ambitions des Pangermanistes, puisqu'elle conférait la valeur du droit à toutes les manifestations de la puissance de l'État, elle devait devenir la doctrine officielle et populaire de l'empire. Mais comment se fait-il que les juristes latins eux aussi et particulièrement les juristes français, aient abandonné notre conception traditionnelle du droit pour exploiter le dangereux et décevant filon de la doctrine germanique? Celle-ci en effet a exercé une influence extrêmement profonde sur la pensée de beaucoup de ceux qui, juristes proprement dits, philosophes ou sociologues, remontent jusqu'aux problèmes fondamentaux du droit. Durkheim et ses disciples du côté des sociologues, Duguit du côté des juristes sont, je crois, les noms les plus représentatifs chez nous de cette tendance réaliste ou soi-disant telle, qui correspond à une incontestable emprise de la pensée d'outre-Rhin sur les esprits français et qui a étendu son action sur toute une pléiade de maîtres de nos universités [1]. » On voit bien qu'il n'est pas inutile de rechercher ce que vaut le soupçon de lèse-idéalisme à l'endroit de ceux qui abordent l'étude du droit en historiens et en sociologues et de demander aux doc-

1. Cf. *Revue des nations latines*, 1918, p. 31-61.

trines régnantes dans quelle mesure elles ont réussi ou à quelles conditions elles seraient susceptibles de réussir à échapper à ce soupçon sans cependant revenir, en juxtaposant assez confusément faits observés et principes affirmés, aux conceptions purement métaphysiques dont elles ont commencé par dénoncer l'insuffisance.

*
* *

Il semble d'ailleurs fatal, notons-le tout d'abord, qu'un soupçon de lèse-idéalisme s'attache immédiatement à toutes les tentatives de réaction historique et réaliste contre le droit naturel. Que l'on songe en effet à quel point les conceptions métaphysiques traditionnelles du droit naturel s'étaient identifiées de tout temps avec le rationalisme et avec l'idéalisme. Sans songer à les exposer ici, qu'il suffise de rappeler que toutes les théories, si diverses qu'elles soient, qui sont à leur origine et dont elles constituent finalement la synthèse, sont unanimes sur ce point qu'elles font du droit une idée donnée ou conçue comme antérieure et supérieure aux faits, et non la simple sanction d'une situation acquise ou d'une conquête de la force. L'antiquité affirmait sous le nom de droit des gens l'existence d'un ensemble d'institutions conformes à la nature et à la raison et communes aux divers peuples : « *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit id... vocatur jus gentium* » dit Gaïus. Et de même Cicéron oppose à la *scripta lex* la *nata lex, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus* : il dépeint cette loi naturelle dans plusieurs passages célèbres du *De Legibus* et du *De Republica* dont celui-ci pose l'idée essentielle : *non a prætoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim Tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam juris disciplinam putas*. Sans doute ce droit naturel en même temps que fondé dans la raison, est incarné dans la nature au point qu'Ulpien le déclare commun aux hommes et aux animaux : *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit..., non humani generis proprium sed omnium animalium*. Et il est curieux de remarquer que, de nos jours, et en dépit des différences de point de vue, l'individualiste Spencer ne procédera pas autrement pour fonder à la fois en raison et en nature le droit naturel individuel de l'homme, antérieur et supérieur à la loi dont Bentham et Rousseau venaient de faire une

œuvre humaine positive. H. Michel a bien montré en effet que la philosophie politique de Spencer a des racines à la fois rationnelles, biologiques et sociologiques, que le droit de l'homme est inscrit en même temps dans sa raison humaine et dans son organisme animal. Mais ni cet appel d'Ulpien au règne animal ni celui de Spencer à notre constitution organique, ne viennent en réalité faire du droit un simple fait et détruire le caractère rationaliste que nous avons attribué au droit naturel. Ils viennent seulement renforcer la donnée rationnelle chez Ulpien, s'associer à elle chez Spencer, pour fonder une notion du droit destinée à être imposée aux faits à la manière d'un principe nécessaire et inné; et cela même chez Spencer, qui, à partir de la donnée dite naturelle qu'il choisit arbitrairement, fera une déduction du droit très analogue à celle des purs aprioristes. Ainsi, que le droit naturel soit fondé uniquement sur la raison, comme chez les anciens sur la nature identifiée à la raison, ou, comme chez Spencer, sur la nature associée à la raison, son essence reste au fond la même : c'est un droit idéal défini avant toutes les législations particulières et dont celles-ci se déduisent[1]. Mais de ce droit naturel les Romains n'avaient pu faire encore un droit vraiment individuel : un tel droit ne pouvait éclore complètement dans la cité antique dont Fustel de Coulanges a si bien montré à quel point elle absorbait et dominait l'individu. C'est dans la cité chrétienne qu'il va éclore, lorsque le christianisme, élargissant et dédoublant la patrie de l'individu, va enlever à César la juridiction de toute une part de la liberté individuelle. C'est dans la *Somme* de saint Thomas et dans le *De Legibus* de Suarès qu'il faut aller chercher alors la théorie du Droit naturel. Mais comme la cité humaine, la cité divine impose encore son ordre à l'individu. Le droit reconnu comme constitutif de l'individu a donc besoin de se laïciser pour devenir vraiment un droit naturel, fondé non plus sur l'ordre divin, mais sur la seule nature rationnelle de l'homme.

Cette transformation nouvelle fut l'œuvre du Hollandais Grotius, en même temps sans doute que de l'Allemand Johannès Althusius, œuvre reprise par Pufendorff et par Wolf. Avec raison, M. Charmont[2] fait gloire à Grotius de cette définition si énergiquement idéaliste

1. H. Michel. La philosophie politique de Spencer. *C. R. de l'Acad. des Sc. Mor.*, 1892.
2. Charmont, *La Renaissance du droit naturel*, p. 14 et 15.

du Droit : « Le droit naturel est une règle qui nous est suggérée par la droite raison, d'après laquelle nous jugeons nécessairement qu'une action est injuste ou morale, selon sa conformité avec la nature raisonnable[1]. » On a récemment reproché à Grotius d'avoir condamné le droit naturel à la contradiction et à l'impuissance en laissant tomber l'idée théologique capitale que le droit naturel est le droit de l'*espèce* humaine et non de la *société* humaine. « Aujourd'hui, déclare M. Hauriou, avertis que nous sommes par toutes les erreurs secondaires qui ont découlé de l'erreur initiale des réformateurs, nous comprenons l'importance capitale de cette position de la question. D'une part, tout ce qui sera relatif à l'espèce aura la même universalité et la même fixité que celle-ci et sera pratiquement immuable. D'autre part, la société humaine n'étant qu'une modalité de l'espèce et les principes du droit, par delà les formes sociales, allant se rattacher aux idées morales de l'espèce, le fondement du droit ne sera pas dans la société, mais dans l'espèce, c'est-à-dire dans le type idéal de l'humanité[2]. » Stahl[3], d'un point de vue qui n'est pas sans certaines analogies, avait déjà signalé lui aussi la contradiction et la stérilité des déductions de Grotius exposant la genèse du Droit naturel.

En tout cas il faut au moins reconnaître que l'on trouve déjà dans la définition citée plus haut de Grotius, le critère même dont Kant se servira pour instituer définitivement la théorie du Droit naturel : la conformité avec la nature raisonnable proposée comme critère du juste par Grotius, n'aboutit-elle pas tout naturellement en effet à cette soumission à une loi universelle imposée par Kant à la volonté empirique de chaque individu ? Le droit a donc comme la morale un fondement rationnel *a priori* : rien en lui de contingent ni de changeant. Le droit est une idée et non un fait ; et ce n'est pas une idée induite des faits, mais une idée supérieure et antérieure aux faits et qui s'impose à eux comme la forme et le principe qui les régissent. Telle est la doctrine parvenue cette fois à sa forme la plus systématique, grâce à ce caractère absolu et exclusivement rationnel que Kant plus que tout autre a su lui donner. Désormais

1. M. Hauriou, *Le Correspondant*, 25 sept. 1918, p. 920.
2. Cf. Hauriou, Le Droit naturel et l'Allemagne, *Correspondant*, 25 sept. 1918, p. 921.
3. Cf. Stahl, *Histoire de la philosophie du Droit*.

le droit est fondé et situé dans l'essence idéale de l'homme, dans sa liberté et son autonomie. Cet homme libre et qui se soumet volontairement à la loi issue de sa raison est une fin en soi. On proclame son éminente dignité. Ce sera l'esprit des philosophes du XVIIIe siècle et de la Déclaration des Droits. Sous la forme juridique qu'elle prend dans notre Code civil, cette théorie métaphysique devient la doctrine individualiste du droit subjectif et de la souveraineté de la volonté.

C'est cette doctrine si nettement rationaliste et idéaliste qui est venue se heurter aux faits sans cesse changeants de la vie économique et sociale et faire apparaître dans le domaine du droit le même heurt entre absolu et relatif que l'on voyait éclater d'autre part dans le domaine de la science et de la morale. C'est partout la crise de l'*a priori* Kantien, la même crise. Poincaré s'en prend à l'*a priori* de l'espace et détrône formes et principes de l'entendement au profit de l'hypothèse; Bergson s'attaque à l'*a priori* du temps et va chercher dans la conscience, au lieu de cadres formels, des réalités concrètes immédiates; Rauh dénonce l'*a priori* de la certitude et de la loi morale et leur oppose une expérience morale individuelle qu'il s'efforce d'instituer scientifiquement; les utilitaires vont choisir dans l'expérience des mobiles psychologiques de conduite qu'ils opposent aux impératifs catégoriques; les évolutionnistes cherchent à mieux fonder ces mobiles en les déduisant des lois générales du monde; d'autres combinant utilitarisme et évolutionisme et cherchant à les vivifier au contact de l'histoire, dégagent de la genèse des idées morales ou juridiques la loi suprême de l'intérêt social; les sociologues enfin opposent à la méthode *a priori* qui prescrit d'avance les règles morales et juridiques la méthode historique qui cherche à découvrir les causes réelles et successives de leur apparition et de leur transformation. Ne voilà-t-il pas en vérité, contre l'apriorisme Kantien, une unanimité singulièrement frappante et d'autant plus frappante qu'elle réunit des tempéraments bien divers? Mais quelle que soit la diversité très certaine de toutes ces doctrines il y a un point par où elles se touchent et qui les unit dans leur réaction contre l'*a priori*, c'est leur souci plus ou moins heureux, plus ou moins conséquent et fécond mais toujours vivant, du fait, c'est en somme cette plus ou moins grande dose de positivisme, de réalisme auquel nulle conscience contem-

poraine n'a pu échapper. Or c'est une réaction réaliste et positiviste du même genre qu'on rencontre sur le terrain du droit. Faudra-t-il donc croire qu'une sorte d'aberration générale commune à presque tous les penseurs de notre temps, en même temps qu'aux juristes, en les rendant dociles aux faits les ait faits rebelles désormais à l'idéalisme, et que celui-ci n'ait plus gardé de temples que dans les pures régions de la métaphysique *a priori* ? La diffusion de l'esprit scientifique a-t-elle vraiment une aussi désastreuse rançon ?

Faisons d'abord remarquer à ceux qui instituent ainsi une antithèse facile et souvent trop courante depuis la guerre entre l'idéalisme métaphysique et le réalisme scientifique, que cette antithèse concorde assez mal avec celle qui l'accompagne souvent de l'esprit germanique et de l'esprit latin, à moins qu'on ne renonce à la conception cependant traditionnelle en France d'un Kant idéaliste pour faire du philosophe de l'*a priori* l'apologiste de la force et le père du pangermanisme.

Que si au contraire on conserve l'interprétation traditionnelle de Kant, c'est à lui et aux purs Kantiens français qu'il faudra réserver le monopole pour ainsi dire de l'idéalisme. Mais d'autre part il ne faut pas oublier que de même qu'il y a des Kantiens français, il y a des antikantiens allemands et que le mouvement de réaction que nous avons indiqué plus haut contre l'*a priori* n'a été ni moins vif ni moins général en Allemagne qu'en France, puisque c'est au contraire en Allemagne qu'il est né, au point de vue juridique tout au moins, où il est sorti de Savigny, au nom de l'histoire, et d'Ihering, au nom de l'utilité sociale. C'est même parce qu'il est né en Allemagne qu'il a pu et peut risquer d'être discrédité en France. Mais ce que nous venons de dire montre assez que les antithèses courantes sont factices, que la méthode historique et réaliste doit être jugée d'après sa valeur propre et non d'après ses origines, et que la seule opposition légitime est celle qui distingue ceux qui, l'ayant d'ailleurs autant créée que reçue, l'ont employée sans arrière-pensée, sans autre dessein que celui d'arriver à des explications plus satisfaisantes, des savants allemands qui ont osé la faire servir à des buts politiques cachés et la détourner vers la glorification et la consécration juridique de la Force, comme si la force était chose plus réelle que l'idée ! Ajoutons enfin que d'après un témoignage

qui compte en la matière, celui de M. Hauriou faisant tout récemment le procès de la doctrine juridique allemande, le nationalisme juridique de l'Allemagne date de 1814 : « Jusque-là, déclare-t-il, l'Allemagne avait cru au droit naturel universel, elle avait même beaucoup contribué à la fondation et à la prospérité de l'École du Droit de la Nature et des Gens. » Il y a plus : la méthode historique, toujours d'après le même auteur, ne fut pas d'abord contaminée : « Si l'école de Savigny, dit-il, avait rompu avec l'idée de l'universalité du droit naturel et fondé le nationalisme juridique, elle n'avait pas répudié la distinction classique du droit et de la force. Ce pas décisif devait être franchi au milieu du XIXe siècle pendant la période Bismarckienne, par une école de jurisconsultes brutaux dont les plus connus sont Ihering, Bluntschli, Mommsen, Laband, Jellineck et dont le plus important est certainement Ihering. Cette génération fut imbue de la philosophie de Hegel et du principe de l'identité des contraires qui devait la conduire à l'identité de la force et du droit. Elle fut d'ailleurs attachée à la fortune grandissante de la Prusse ardente à l'œuvre de centralisation politique qui devait aboutir à la fondation de l'empire allemand. C'est Ihering qui a donné du droit ces définitions matérialistes : « le droit est la politique de la force ». « Les droits sont des intérêts juridiquement protégés. » C'est lui qui a édifié toute la théorie de la suprématie de l'État sur le Droit. Il a d'abord fait de la force la qualité essentielle de l'État. Il a créé ensuite la doctrine de la justification des droits par leurs buts pratiques, qui mettait à la disposition de l'État la maxime amorale : « la fin justifie les moyens », et qui devait engendrer l'abus du « droit de nécessité[1] ». Si donc la méthode historique a porté, en Allemagne, de mauvais fruits, ce n'est pas en vertu de sa nature, c'est d'une part parce qu'elle est devenue la servante de la politique; et c'est d'autre part — chose curieuse — parce qu'elle s'est associée à une philosophie, à la métaphysique hégelienne.

S'il en est ainsi, on conçoit qu'il ne soit point contradictoire de parler d'un réalisme, celui de la conception historique et sociologique du droit, qui, au lieu d'exclure l'idéalisme, comme le fait le réalisme politique de la force, l'implique et lui donne une assise

1. Hauriou, L'Allemagne et le Droit naturel, *Correspondant*, 1918, p. 915-916.

positive en proclamant *a posteriori*, avec bien plus de force que la métaphysique *a priori*, l'existence et l'efficacité de l'*idée* comme facteur de l'évolution, idée issue sans doute de causes définies mais produisant à son tour des effets définis. Ce réalisme-là qui est celui vers lequel tend la doctrine française, n'a point reçu l'atteinte que pourrait croire une réflexion superficielle ou surtout prévenue : on peut continuer, croyons-nous, à le tenir pour valable sans rien sacrifier de cet idéalisme dont nous nous honorons d'avoir été les défenseurs. En essayant de le démontrer, nous n'irons pas jusqu'à prétendre que dans l'ardeur de la réaction nécessaire contre le Droit naturel, nos champions de la méthode historique n'aient pas parfois été un peu aveuglés par l'autorité bruyante et pesante des savants allemands, et que leur souci du fait observé ne leur ait jamais rien fait méconnaître de l'idéal affirmé, mais nous pensons qu'une telle méconnaissance, si elle se produit, n'est qu'un accident et non une nécessité de la méthode. Et il faut remarquer aussi, pour être juste, que de tels écarts sont inévitables à cause de l'extrême difficulté de trouver cet équilibre entre le fait et le droit, qui ne méconnaisse rien de l'un pour affirmer l'autre : Combien n'est-il pas difficile de rendre compte scientifiquement de ces jugements de valeur sans lesquels il n'y aurait pas plus de droit que de morale et qu'il faut pourtant arriver à fonder autrement que dans la subjectivité d'une conscience individuelle, même d'élite, qui les émettrait! C'est précisément à la recherche de cet équilibre avec les tâtonnements, les obscurités et quelquefois les contradictions qu'elle implique, que nous font assister les diverses doctrines qui, d'une façon plus ou moins décidée et radicale, se sont dressées en face de l'*a priori* du Droit naturel.

*
* *

La plus radicale des réactions, on peut dire des négations, qu'ait suscitées cet apriorisme, c'est la théorie strictement positiviste de Duguit. L'esprit réaliste dont nous avons montré l'éclosion l'a touché plus qu'aucun autre. C'est avec lui que l'idéalisme va apparaître comme banni du droit. C'est le propre du réalisme d'introduire comme source et sujet de droit des notions autres que celle de personne humaine, notions de groupement, d'association,

d'intérêt, de fondation. Et déjà cette tentative de déposséder la personne humaine de son monopole traditionnel peut sembler une atteinte à l'idéalisme. Mais que dire lorsqu'on voit M. Duguit nier radicalement la notion même de droit subjectif, nier la personnalité et la souveraineté de l'individu, nier par conséquent toutes les valeurs idéales que la métaphysique traditionnelle a mises au cœur du droit!

Partant de l'observation du réel, il s'aperçoit qu'un fait y domine tous les autres et qui n'est précisément pas sanctionné par le droit : la solidarité. Il n'y a pas dans la société d'individualité sans solidarité puisque l'état de Robinson n'est qu'une chimère et que l'individu qui ne serait qu'individu, l'individu rigoureusement isolé n'est jamais donné dans l'expérience, ni même peut-être d'aucune façon pensable. Ce qui existe réellement, ce sont des individus qui dépendent les uns des autres par des liens de solidarité à la fois mécanique et organique, suivant une distinction proposée par Durkheim[1]. Or c'est le fait irréel de l'indépendance individuelle qui est consacré par le Droit, alors que le fait réel de l'interdépendance sociale ne l'est point, ou du moins ne l'est que par des détours et des fictions. Voilà le vice radical du Droit traditionnel qui voit partout l'individu et nulle part l'association, alors que l'association est partout et l'individu isolé nulle part. C'est donc du privilège métaphysique accordé à l'individu que vient tout le mal et c'est ce privilège qu'il s'agit de démasquer. Si le Droit méconnaît la réalité c'est parce qu'il ne croit possible de s'incarner que dans la volonté subjective de l'individu, personne physique et psychologique; c'est parce qu'il s'obstine à n'attribuer qu'à l'individu l'autonomie, la personnalité et la souveraineté. Il n'y a donc qu'un vrai remède : renoncer complètement à cette chimère dangereuse qui s'appelle le droit subjectif individuel, et, débarrassé de la superstition

1. Cf. Duguit, *Transf. du Droit privé*, p. 27 (Alcan). « Les hommes d'une même société sont unis les uns aux autres, d'abord parce qu'ils ont des besoins communs dont ils ne peuvent assurer la satisfaction que par la vie commune; c'est la solidarité ou interdépendance par similitudes. D'autre part les hommes sont unis les uns aux autres parce qu'ils ont des besoins différents et en même temps des aptitudes différentes, qu'ainsi ils peuvent se rendre de mutuels services et assurer la satisfaction de leurs besoins divers. C'est la solidarité de l'interdépendance sociale par la division du travail. La solidarité par division du travail, voilà l'élément fondamental de la cohésion sociale dans nos sociétés modernes très civilisées. »

individualiste, se replacer en face des faits tels que les révèle l'observation de la vie sociale. On pourrait croire, — et c'est ce que nous essaierons d'établir, — qu'il suffit pour être fidèle aux données de cette observation, de restaurer comme sujet de droit le groupe en face de l'individu, de conférer à tout groupement d'individus solidaires et unis dans un même but, corporatif, politique, religieux ou artistique, peu importe, une personnalité collective vraie et non fictive, une personnalité aussi immédiatement reconnue et consacrée par le Droit que la personnalité individuelle proprement dite, parce qu'elle est aussi réelle que celle-ci. Mais telle n'est pas l'idée de Duguit : pour lui le groupe, qu'il s'appelle État ou association particulière, n'a pas plus de valeur juridique que l'individu. Aucune volonté, pas plus collective qu'individuelle, n'est qualifiée pour s'imposer aux autres. La souveraineté de la volonté n'est qu'une vieille illusion métaphysique dont il faut débarrasser le droit public aussi radicalement que le droit privé. Et refuser tant à l'individu qu'à l'association ou à l'État à la fois personnalité et souveraineté, c'est leur dénier toute espèce de droit. Duguit en effet ne craint pas d'écrire : « Parler des droits de l'individu, des droits de la société, dire qu'il faut concilier les droits de l'individu avec ceux de la collectivité, c'est parler de choses qui n'existent pas[1]. »

Qu'est donc ce droit subjectif illusoire d'où l'individualisme veut tout faire sortir? C'est en définitive le pouvoir qui appartient à une volonté de s'imposer comme telle à une ou plusieurs autres volontés quand elle veut une chose qui n'est pas prohibée par la loi. Les Allemands disent : le droit subjectif est un pouvoir de vouloir ou le pouvoir d'imposer aux autres le respect de son vouloir. Le droit que vous appelez liberté, c'est le pouvoir d'imposer à autrui le respect de votre volonté d'agir librement. Le droit que vous appelez propriété, c'est le pouvoir d'imposer à autrui le respect de votre volonté d'user comme bon vous semble de la chose que vous détenez. Le droit de créance, c'est votre pouvoir d'imposer au débiteur votre volonté d'exécution de sa prestation. Et ainsi de suite, de telle façon que Duguit peut conclure : « La notion de droit subjectif implique toujours deux volontés en présence, une

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 24.

volonté qui peut s'imposer à une autre volonté, une volonté qui est supérieure à une autre volonté. Cela implique une hiérarchie des volontés, en quelque sorte une mesure des volontés et une affirmation sur la nature et la force de la substance volonté. Or cela est précisément au premier chef une affirmation d'ordre métaphysique. Nous pouvons bien constater les manifestations extérieures des volontés humaines, mais quelle est la nature de la volonté humaine, quelle est sa force? Une volonté peut-elle être en soi supérieure à une autre volonté? Ce sont là autant de questions dont la solution est impossible en science positive. Par là même, la notion de droit subjectif se trouve totalement ruinée et j'ai raison de dire que c'est une notion d'ordre métaphysique qui ne peut être maintenue dans une époque de réalisme et de positivisme comme la nôtre [1]. »

Au vrai il n'y a qu'une chose qui ait une existence réelle, c'est le fait de la solidarité. Entendez bien le *fait*. Duguit en effet nous déclare expressément que la solidarité « n'est pas un sentiment, encore moins une doctrine, pas même un principe d'action. Elle est un fait d'ordre réel, susceptible de constatation directe : elle est le fait de la structure sociale elle-même [2]. » De ce fait résulte nécessairement l'existence d'une *règle de droit* qui vient spécifier la *fonction sociale* de chaque individu au sein de la communauté solidaire. Cette règle ne ressemble en rien aux principes absolus du droit naturel, puisqu'elle est changeante comme les circonstances et les besoins à la variabilité desquels elle s'adapte. Elle n'est pas un principe et pas même un idéal. Cependant tout en n'étant qu'un fait elle s'impose aux individus comme à l'État. Elle correspond en effet à une nécessité de fait dès que l'homme a compris qu'il ne peut satisfaire ses tendances et ses besoins que grâce à la vie commune. « Cette règle, a déclaré Duguit [3], si l'on en contestait le fondement, je n'hésiterais pas à la postuler. De même qu'Euclide a fondé tout son système de géométrie sur le postulat des parallèles, de même l'homme moderne peut-il fonder tout le système politique et social sur le postulat d'une règle de conduite s'imposant à tous. » Et encore : « Toute

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 12-13.
2. *Id.*, p.26 .
3. *Id.*, p. 80.

société est une discipline et comme l'homme ne peut vivre sans société, il ne peut vivre que soumis à une discipline[1]. » Le contenu de cette discipline, c'est la réglementation des fonctions sociales de chacun. Elle oblige l'État à « faire tout ce qui est en son pouvoir pour assurer la réalisation de la règle de droit telle qu'elle est comprise dans un pays ou à une époque déterminée, à coopérer en employant la force dont il dispose, à la solidarité par similitudes et à la solidarité par division du travail. Mais elle ne donne pas pour cela de véritables droits à l'État, pas plus d'ailleurs qu'elle n'en donne à l'individu. Elle implique seulement le pouvoir pour les individus qui détiennent la force, d'organiser une réaction sociale contre ceux qui violent la règle. Et corrélativement elle fait à tout individu dans le milieu social une certaine situation qui dépend de celle des autres et qui l'astreint à une certaine attitude active ou passive. C'est cette situation objective de fait qui définit ce que l'on appelle couramment des droits. « Personne, déclare notre auteur, n'a dans le monde social d'autre pouvoir que celui d'exécuter la besogne que lui impose la règle sociale ou, si l'on veut, que lui impose la situation qu'il a dans le système d'interdépendance unissant les membres d'un même groupe social[2]. » Et il nous annonce la constitution d'une société d'où la conception métaphysique de droit subjectif sera exclue, pour faire place à la notion de droit objectif impliquant pour chacun l'obligation sociale de remplir une certaine mission et le pouvoir de faire les actes qu'exige l'accomplissement de cette mission.

C'est cette doctrine purement objective et positive dont l'auteur a posé les fondements en 1901 dans un livre intitulé : *L'État, le Droit objectif et la loi positive*, dans un traité plusieurs fois remanié de *Droit constitutionnel*, dans une série de conférences réunies sous le titre : *Le Droit social, le Droit individuel et la transformation de l'État* (1911). C'est la même doctrine enfin dont il a cherché la vérification dans une étude des *Transformations générales du Droit privé depuis le Code Napoléon* (1912) et des *Transformations du Droit public* (1913). Dans tous ces livres,

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 7.
2. Duguit, *Le Droit social, le Droit individuel et les transformations de l'État*, p. 11 (Alcan).

l'auteur répète les mêmes affirmations essentielles avec une conviction et une décision grandissantes et l'on peut presque indifféremment se référer à un livre ou à l'autre. On est sûr de retrouver toujours la même ardeur : c'est une vraie croisade contre la métaphysique subjective du droit naturel. Voici la devise de l'étendard : « Le système juridique civiliste était d'ordre métaphysique. Le système nouveau qui s'élabore est d'ordre réaliste. » Que nous voilà loin, n'est-il pas vrai, de l'idéalisme!

Et ce sont en effet toutes les notions chères à l'idéalisme juridique dont, dans ses deux derniers livres et conformément aux principes posés par les précédents, l'auteur étudie la transformation dans un sens réaliste. C'est la liberté d'abord qui est de moins en moins le droit subjectif qu'aurait l'individu d'agir à sa guise, et qui devient, de plus en plus, le devoir qu'a l'individu, avec pouvoir correspondant, d'accomplir sa fonction dans la société. La liberté ne se définit donc plus qu'en fonction de la solidarité sociale. D'où pour l'État le pouvoir et le devoir de la limiter toutes les fois qu'elle tend à ne pas respecter cette solidarité : cas du suicide, du duel, des jeux dangereux, des travaux dangereux, et même de la limitation et de la réglementation du travail normal. La loi doit protéger et tend effectivement à protéger non la liberté de l'individu, mais la valeur sociale qu'il représente. D'où à côté des limitations et réglementations que nous venons de signaler, l'obligation de l'enseignement, de la prévoyance et de l'assurance. « Partout, conclut notre auteur, la conception de la liberté-fonction remplace la notion de la liberté-droit[1]. » Mais c'est surtout en ce qui concerne la liberté juridique ou autonomie de la volonté, que l'évolution est décisive et significative. Cette autonomie de la volonté est la pensée maîtresse de la conception classique individualiste du droit subjectif dont nous avons parlé plus haut. Duguit la résume et la condense, avant de la démolir, dans quatre propositions très caractéristiques : 1° Tout sujet de droit doit être un sujet de volonté; — 2° Tout acte de volonté d'un sujet de droit est socialement protégé comme tel; — 3° Il est protégé à la condition toutefois qu'il ait un objet licite; — 4° Toute situation juridique est un rapport entre deux sujets de droit dont l'un est le sujet actif et l'autre le

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 51.

sujet passif. Or l'histoire de la vie juridique et sociale au cours du XIXe siècle est celui de la faillite de ces quatre propositions.

Envisageons d'abord la première : « Tout sujet de droit doit être un sujet de volonté. » Tant que l'activité sociale a été surtout individuelle, son caractère artificiel n'a pas éclaté en pleine lumière. Il y avait bien l'enfant et le fou chez lesquels on reconnaissait un droit sans volonté, mais on s'en tirait en leur attribuant une volonté virtuelle. Il y avait bien aussi des collectivités dont il fallait garantir la situation, mais on s'en tirait au moyen de la fiction de la personnalité collective. On disait : les collectivités n'ont pas de volonté réelle, distincte de celle de leurs membres. Mais la loi dans sa toute-puissance peut, par une fiction, leur accorder la personnalité juridique comme si elles en avaient une. C'est le système de Savigny qui prétend s'adapter à la réalité qui est sociale, en sauvant les apparences qui restent individuelles. Ainsi survit le dogme classique : il n'y a droit que là où il y a volonté, où il y a personne. Mais lorsque avec la complexité croissante de la vie sociale, la vie corporative devient plus intense, le caractère précaire d'une telle fiction ne peut pas ne pas apparaître. C'est ce qui est arrivé en France, en Angleterre et en Allemagne. Dès lors, dit avec raison M. Duguit, il a bien fallu se rendre à l'évidence : « La protection juridique de l'activité collective ne peut pas dépendre de l'arbitraire du Gouvernement. Il faut de toute nécessité que toute collectivité par cela seul qu'elle poursuit un but licite, puisse se constituer librement et trouve dans le droit objectif la protection assurée de ses actes. Et d'autre part le système de la fiction n'explique rien du tout. Car ou bien les collectivités n'ont pas une volonté distincte de celle de leurs membres, alors elles ne peuvent pas être sujets de droit, et la loi, quelque puissante qu'elle soit, ne peut pas faire qu'une chose qui n'est pas soit. Ou bien les collectivités ont en effet une volonté distincte de celle de leurs membres : alors elles sont par elles-mêmes des sujets de droit et l'intervention du législateur et du Gouvernement est inutile. Il n'y a point à leur donner une chose qu'elles ont déjà[1]. »

C'est donc le problème de la personnalité juridique ou, comme on dit aussi, des personnes morales qui se présente, pour la con-

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 67.

ception individualiste et idéaliste traditionnelle, comme l'épreuve décisive. C'est qu'en effet, avons-nous remarqué ailleurs, il est au cœur même du droit privé aussi bien que du droit public et qu'il constitue en définitive le problème fondamental du droit. « Qui est sujet de droit, source de droit? Est-ce seulement la personne réelle douée de volonté, c'est-à-dire l'individu psychologique, et doit-on par conséquent recourir à une fiction quand on parle de personnalité juridique à propos d'une collectivité ou d'une institution et sans avoir affaire à un individu réel et distinct? Ou bien les groupements d'individus et d'intérêts ne présentent-ils pas, sans constituer physiquement une personne réelle, avec corps et volonté uniques, assez de réalité cependant pour que le législateur les considère immédiatement, et sans aucune fiction, comme une personne *sui generis*, et voie en eux un sujet et une source de droit? Il s'agit de savoir en somme si l'on va consacrer juridiquement l'existence indépendante et autonome du groupe ou de l'institution à côté de celle ou au même titre que celle de l'individu. Il est clair que si l'on s'y décide sans artifice ni réticence, la notion même de droit s'en trouvera entièrement renouvelée dans son origine et dans son application[1]. » L'histoire des institutions nous montre, en effet, à travers le droit romain déjà et le droit germanique, et plus nécessairement que jamais dans nos droits contemporains, le groupe s'imposant comme sujet de droit, sous forme de personne morale à côté de l'individu personne physique. La théorie de son côté dégage la leçon des faits : en Allemagne d'abord, Gierke pour le droit privé et Jellineck pour le droit public, en France ensuite, Michoud, Hauriou et Saleilles ont tenté de définir ce nouveau droit, sans jamais d'ailleurs y arriver pleinement, mais toujours en s'efforçant de faire céder l'idéalisme traditionnel devant un réalisme de plus en plus impérieux.

Quant à M. Duguit, il a le tort — et cela, comme nous le verrons, parce que sa conception du droit lui défend de le faire — de ne pas essayer de résoudre le problème au point de vue théorique. Ses déclarations sont on ne peut plus nettes à cet égard : « Les collectivités, associations, corporations, fondations sont-elles ou ne sont-elles pas des sujets de droit par nature? Je n'en sais rien

1. Cf. *Année Sociologique*, vol. XII, p. 348 (Alcan).

et cela m'est totalement indifférent (*sic*). Peuvent-elles être ou non titulaires de droits subjectifs? Je n'en sais rien et cela m'est encore totalement indifférent pour cette bonne raison que le droit subjectif étant une chose qui n'existe pas, le sujet de droit n'existe pas davantage. La seule question qui se pose est une question de fait. Une collectivité, association, corporation, fondation, poursuit-elle un but conforme à la solidarité sociale telle qu'elle est comprise à un moment donné dans le pays considéré, et par conséquent conforme au droit objectif de ce pays? Si oui tous les actes faits dans ce but doivent être reconnus et protégés juridiquement[1]. » Y a-t-il volonté légitime, y a-t-il souveraineté, y a-t-il droit? Ce n'est pas cela qui importe. Ce qui importe seul c'est de savoir s'il y a des biens affectés à un but reconnu conforme à la solidarité sociale. Par tous les chemins l'on revient toujours à cette notion réaliste de fonction sociale qui, comme le proclame l'auteur, remplace partout la conception métaphysique du droit subjectif.

Que cette idée de but et d'affectation devienne l'idée seule génératrice du droit, l'auteur en voit des preuves dans notre évolution législative et jurisprudentielle. N'est-il pas frappant en effet de remarquer que la loi qui en France institue le droit des associations, la loi de 1901, n'emploie pas l'expression traditionnelle de personnalité juridique. Preuve, dit Duguit, que le législateur a rattaché à une autre notion que celle de la personnalité juridique, la protection qu'il accorde aux associations licites. C'est par son *but*, n'est-il pas vrai, que l'article 1er définit l'association : « L'association est la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun d'une façon permanente leurs connaissances et leur activité, *dans un but autre que de partager des bénéfices.* » De même encore, le dernier paragraphe de l'article 6 et le premier de l'article 11 disent : « Toute association régulièrement déclarée peut, sans aucune autorisation spéciale, acquérir les immeubles strictement nécessaires à l'*accomplissement du but* qu'elle se propose » et « elles (les associations) ne peuvent posséder ou acquérir d'autres immeubles que ceux *nécessaires au but* qu'elles se proposent ». Et notre auteur de conclure : « Ainsi

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 71-72.

partout, à chaque ligne apparaît cette notion de but. Et tout cela est en contradiction avec la personnalité juridique proprement dite; car si une association avait la personnalité juridique, je ne vois pas pourquoi sa sphère d'activité juridique serait limitée à un but particulier[1]. » C'en est donc fait de l'autonomie de la volonté : le droit n'appartient plus aux personnes douées de volonté, mais aux buts reconnus d'utilité.

Si le principe traditionnel de l'autonomie de la volonté reçoit une telle atteinte, il s'ensuit nécessairement une transformation réaliste analogue dans la conception de l'acte juridique en général et du contrat en particulier. Dans le système traditionnel en effet, l'acte de volonté, seul créateur des situations juridiques, est protégé précisément parce qu'il émane de la volonté, de la sacro-sainte volonté réputée autonome. C'est donc la volonté interne du sujet qui produit par elle-même l'effet de droit, d'où le fameux article 1156 : « On doit dans les conventions rechercher quelle a été la commune intention des parties plutôt que de s'arrêter au sens littéral des termes. » D'où toute la théorie de la volonté et de l'interprétation par l'intention réelle ou présumée, assez connue pour qu'il suffise d'y faire allusion. Mais toute cette théorie psychologique et subjective tend à faire place à une conception objective et sociale. Un système de publicité s'est institué pour la constitution de droits réels valides qui donne à ces droits et entre tous au transfert de propriété un caractère social. Et de même on tend à substituer dans la production et l'interprétation des droits, la volonté externe déclarée à la simple volonté interne, à l'intention. L'influence de cette théorie objective nouvelle de la « Déclaration de volonté » est surtout visible dans le Code civil allemand. Elle l'est aussi dans notre jurisprudence comme l'est également la tendance corrélative et de même signification à apprécier la valeur juridique des actes moins par leur objet que par le but, social ou non, où ils tendent. C'est par exemple le contrat de prêt d'argent qui, dans la doctrine civiliste traditionnelle, se formait dès que l'argent avait été remis à l'emprunteur, quel que fût le but du prêt, et qui aujourd'hui, au contraire, tend à n'être validé par la jurisprudence que dans la mesure où *son but* n'est contraire ni

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 78.

à l'ordre public ni aux bonnes mœurs. Autre cas analogue : la jurisprudence refuse de sanctionner des actes pourtant parfaitement volontaires, comme le prêt en vue du jeu ou le legs fait à quelqu'un avec la clause qu'il ne se marie ou ne se remarie pas. On voit comment, dans tous ces exemples, l'intention volontaire des individus qui contractent n'est pas prise en considération.

Le droit subjectif de l'individu disparaît même si bien d'après Duguit, que le droit n'est plus conçu suivant le modèle du *vinculum juris* traditionnel, comme un rapport personnel entre deux sujets, mais comme une situation de fait qui résulte d'actes dont le but est conforme ou non à la solidarité sociale. Comment, s'il n'en était pas ainsi, et si la jurisprudence restait strictement attachée à la doctrine traditionnelle des sujets titulaires de droits, pourrait-on expliquer tant de décisions qu'elle a prises et prend chaque jour et dont le type est fourni par l'affaire du testament des Goncourt. Les Goncourt avaient fait un legs à une personne inexistante — (leur académie n'étant pas encore fondée, ne pouvait être considérée comme ayant une personnalité) — et par l'intermédiaire de personnes interposées (Alphonse Daudet et Léon Hennique institués légataires et chargés de transmettre la dotation à l'académie). En validant ce testament qui réunissait toutes les conditions classiques de non-validité, le Tribunal de la Seine et la Cour d'appel de Paris (jugement du 5 août 1897 et arrêt du 1er mars 1900) appliquaient la théorie réaliste du but.

Et de même enfin qu'il n'est plus vrai, comme l'attestent les exemples précédents, que toute situation juridique soit un rapport entre deux personnes, il n'est plus vrai non plus qu'une situation juridique ne puisse naître que d'un rapport entre deux volontés, d'un *contrat*. Le monopole du contrat était pourtant un principe si absolu du dogme civiliste issu du droit romain que, même là où l'on n'était pas en présence de situations contractuelles, on faisait intervenir le contrat par une sorte de détour, afin qu'aucun droit ne fût fondé en dehors de lui. Dans un acte unilatéral comme le testament par exemple, on introduisait l'acceptation de l'héritier ; et enfin pour un ensemble d'autres cas très connus on construisait la théorie si célèbre et si discutée des quasi-contrats. Le représentant de la tradition, M. Planiol, spécifie bien qu'il n'y a, en dehors de la loi, d'autre source possible d'obligation que le

contrat. C'est que l'on veut toujours faire naître l'état de droit du contact et de l'accord de deux volontés. Que de cas cependant, réplique Duguit, où un droit naît sans que cet accord existe, et sans qu'il y ait par conséquent contrat proprement dit, au sens du moins où la théorie civiliste prend ce mot. Il y a d'abord le contrat d'adhésion. Ce contrat, malgré sa dénomination, n'en est en effet pas un, d'après Duguit. Celui qui se sert d'un distributeur automatique, qui met une lettre à la poste, qui prend un billet de chemin de fer ou qui assure son mobilier ou sa vie, ne se trouve en aucune façon dans la situation d'un contractant. Comment y aurait-il accord de deux volontés qui ne se connaissent même point? Et avons-nous vraiment voulu ou même souvent connu les clauses que nous impose l'usage du distributeur, de la poste, du chemin de fer ou de l'assurance? Au vrai, nous sommes en présence simplement de l'acte unilatéral d'un individu qui veut user, conformément à la loi, d'un service public établi dans l'intérêt de tous. Ce n'est point la théorie générale des contrats qu'il faut appliquer. Elle est dépassée. Il faut voir dans le contrat d'adhésion une *convention-loi* réglant un service public. Et c'est une fois de plus le triomphe de l'idée réaliste de fonction sociale sur l'idée du droit subjectif de la volonté contractuelle.

Il n'est pas jusqu'au contrat collectif de travail à propos de quoi l'auteur ne veuille à tout prix nous imposer sa conception. Il en fait, comme aussi de la concession de service public, une convention-loi et non pas un contrat proprement dit passé entre les deux volontés classiques. Les concessions sont des conventions dans la mesure où elles règlent contractuellement, et sous forme de clauses financières, les rapports de la collectivité concédante et du concessionnaire, mais elles cessent d'être des conventions dans la mesure beaucoup plus large où elles contiennent des dispositions (tarifs, conditions d'exploitation, de travail, de responsabilité) qui intéressent des tiers ou le public en général. On sait que les contrats proprement dits (art. 1165, ne nuisent ni ne profitent aux tiers : par ces dernières clauses nous sommes donc hors de la sphère contractuelle, hors aussi de la stipulation pour autrui que les civilistes ont voulu invoquer, et bel et bien en présence d'une « règle de droit qui s'appliquera à une série d'actes individuels

postérieurs[1] », c'est-à-dire en somme en présence d'une loi, exactement d'une convention-loi. Le contrat collectif de travail, avec des apparences un peu différentes, a en réalité la même nature : aussi peu que la concession, il est vraiment contrat. Et d'ailleurs cette expression de contrat collectif contient une contradiction en soi d'après Duguit : « Le contrat, écrit-il, est par nature et par définition chose essentiellement individuelle. Contrat et caractère collectif sont deux éléments qui s'excluent. L'erreur qu'ont commise les juristes en donnant à ces actes le nom de contrat collectif, ils l'aggravent en voulant coûte que coûte les faire rentrer dans le cadre traditionnel du contrat[2]. » Pour expliquer la concession, les civilistes invoquaient la stipulation pour autrui, pour rendre compte du contrat de travail ils s'efforcent de le faire rentrer dans le cadre du mandat : « Le contrat collectif, disent-ils, ne peut produire d'effet qu'à l'égard de ceux qui peuvent être considérés comme ayant donné un mandat tacite au syndicat de traiter en leur nom. Par conséquent, le contrat collectif ne peut produire d'effet à l'égard de ceux qui ne faisaient pas partie du syndicat au moment où il a été conclu. D'autre part, le mandat est, de sa nature, toujours révocable; nul n'est tenu de rester dans un syndicat. Patrons et ouvriers sont donc toujours libres de sortir du syndicat et de faire cesser en ce qui les concerne l'effet du contrat collectif. Autant dire que le contrat collectif ne produit aucun effet. » Et après cette critique très forte de la conception civiliste, l'auteur conclut pour son compte : « Le contrat collectif est une catégorie juridique toute nouvelle et tout à fait étrangère aux cadres traditionnels du droit civil. C'est une convention-loi réglant les relations de deux classes sociales. Ce n'est point un contrat faisant naître des obligations spéciales, concrètes et temporaires entre deux sujets de droit. C'est une loi établissant des rapports permanents et durables entre deux groupes sociaux, le régime légal suivant lequel devront être conclus les contrats individuels entre les membres de ces groupes[3]. » Telle est la conception proposée. Nous n'avons pas à la critiquer pour le moment. Nous dénoncerons plus loin l'un des postulats sur lesquels elle

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 130.
2. *Id.*, p. 126.
3. *Id.*, p. 134-135.

repose. Mais ce qui importe ici c'est l'esprit qui l'anime. Or cet esprit reste toujours le même : il s'agit de substituer à la considération d'un droit subjectif, de son titulaire et de son exercice, celle d'une fonction sociale et de sa réglementation objective selon les nécessités de la solidarité. C'est le réalisme qui s'affirme et s'étend.

Le même réalisme apparaît encore dans la conception de la propriété où l'auteur nous propose de voir non plus un droit individuel, mais aussi et toujours une fonction sociale : « Tout individu, déclare-t-il, a l'obligation d'accomplir dans la société une certaine fonction en raison directe de la place qu'il y occupe. Or le détenteur de la richesse, par cela même qu'il détient de la richesse, peut accomplir une certaine besogne que lui seul peut accomplir. Seul il peut augmenter la richesse générale en faisant valoir le capital qu'il détient. Il est donc obligé socialement d'accomplir cette besogne, et il ne sera protégé socialement que s'il l'accomplit et dans la mesure où il l'accomplit. La propriété n'est plus le droit subjectif du propriétaire. Elle est la fonction sociale du détenteur de la richesse[1]. » L'affectation, dans ces conditions, devient l'essence de la propriété et n'a-t-on pas vu en effet la jurisprudence civile et le conseil d'État, interprétant la loi Briand du 2 janvier 1907 sur l'attribution des églises, reconnaître au curé orthodoxe ou à un fidèle quelconque le droit de faire protéger l'affectation de l'église au culte catholique, et cela contre la commune, propriétaire elle-même. Et de cet exemple Duguit peut conclure : « Voilà une propriété qui n'est plus rien et une affectation qui est tout, une affectation qui est protégée contre le propriétaire lui-même, une affectation qui est énergiquement protégée comme telle sans qu'on puisse trouver trace ni d'un sujet de droit ni d'un droit subjetif[2]. »

Tel est le sens et tels sont les effets principaux de cette profonde transformation réaliste qu'est en train de subir notre droit privé et qui en élimine, sous toutes les formes directes ou indirectes qu'elle y revêt, la notion métaphysique et idéaliste classique de droit naturel de l'individu. La même transformation orientée dans

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 158.
2. *Tr. Dr. pr.*, 174-175.

le même sens affecte avec la même nécessité le droit public d'où elle élimine, d'après notre auteur, la notion de souveraineté de l'État. Parlant en effet de la souveraineté de l'État et du droit naturel de l'individu, Duguit croit pouvoir affirmer qu'on s'aperçoit que « l'une et l'autre sont des concepts métaphysiques qui ne peuvent plus servir de fondement au système juridique d'une société toute pénétrée de positivisme ». « On a compris d'abord, explique-t-il, que le droit de puissance publique ne peut s'expliquer par une délégation divine. On comprend maintenant qu'il ne s'explique pas davantage par une délégation nationale, que la volonté nationale n'est qu'une fiction, puisque, dans la réalité, elle n'est, quoi qu'on fasse, que la volonté de quelques individus, et que, serait-elle la volonté unanime, elle ne serait encore que la volonté d'une somme d'individus, c'est-à-dire une volonté individuelle qui n'aurait aucun droit de s'imposer à celui qui s'insurgerait contre elle. On a compris que le *Contrat social* de J.-J. Rousseau qui a enthousiasmé plusieurs générations d'hommes, au nom duquel s'est faite la révolution, n'est derrière la splendeur du style, qu'un tissu de sophismes. On a compris que l'homme ne peut avoir de droits naturels individuels, parce qu'il est par nature un être social et que si l'homme a des droits, il ne peut les tirer que du milieu social et non les lui imposer[1]. » Dès lors, de même qu'en droit privé la notion de fonction sociale tend à remplacer celle de droit individuel, ainsi en droit public, la notion de service public vient remplacer celle de souveraineté. L'État n'est plus une puissance souveraine qui commande. L'État est mort, s'écriait déjà Duguit en 1908, à la suite d'Édouard Berth. L'État tout au moins n'est rien autre chose qu'un « groupe d'individus détenant une force qu'ils doivent employer à créer et à gérer les services publics ». Et cette conception purement réaliste de l'État conduit nécessairement à une conception purement réaliste de la loi. Celle-ci est obligatoire non pas en tant que loi, mais en tant que conforme aux nécessités de la solidarité sociale. « La conscience humaine perçoit aisément le caractère obligatoire d'une pareille règle et y voit non pas l'obligation transcendante correspondant à un devoir métaphysique mais une nécessité sociale qui s'impose à tous les

1. Duguit, *Transformat. du Droit public*. Introd., p. XVI.

hommes vivant en société et parce qu'ils y vivent[1]. » C'est toujours la fameuse théorie de la règle de droit qui est règle en étant fait, qui est obligatoire sans être idéale. C'est le droit en somme avec tous ses effets, mais sans son principe. Sur ce point délicat et capital, la pensée de l'auteur n'est pas exempte d'obscurité, et on le voit un peu trop accorder d'une main ce qu'il va retirer de l'autre. Il lui faut tenir la gageure d'un droit public qui admet des lois mais proscrit la souveraineté.

Il distingue pour cela diverses espèces de lois : les lois normatives, les coutumes et les lois constructives. Les premières sont celles qui formulent ces règles de solidarité sociale dont nous venons de parler, telles les lois pénales définissant les infractions et les prohibant, telles encore ces principes généraux comme l'article 1382 du Code civil qui oblige à réparation celui par la faute duquel un dommage est arrivé. Pour rendre compte du caractère obligatoire que prennent ces règles de fait en devenant normatives, l'auteur, invoquant Dicey, se réfère à l'opinion publique. Mais il sent confusément qu'on pourra opposer à son positivisme radical un tel appel à la conscience. Aussi se hâte-t-il de préciser que « si l'opinion est le facteur essentiel de la législation, elle ne joue ce rôle que lorsqu'elle en est arrivée à considérer qu'une certaine règle s'impose sous une sanction sociale[2] ». Et il se croit en droit de conclure : « Il arrive un moment où la notion du caractère obligatoire de certaines règles pénètre si généralement et si profondément la conscience des membres d'une société, que toute loi qui les formule rencontre immédiatement une adhésion unanime et que son caractère obligatoire apparaît à tous avec la plus complète évidence[3]. » De ces lois normatives les coutumes ne diffèrent qu'en degré et non en nature. Elles en représentent la première ébauche élaborée sous l'action des besoins sociaux. Quant aux lois constructives enfin, ce sont celles qui organisent la sanction sociale des lois normatives, celles qui organisent les services publics. Et pour bien montrer que cette notion de service suffit à tout et qu'il n'y a pas lieu vraiment d'entrer en coquetterie avec l'idéalisme du droit naturel, l'auteur se déclare

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 77.
2. *Id.*, p. 78.
3. *Id.*, p. 79.

tout prêt à abandonner les lois normatives[1] de même qu'à « négliger la question de savoir s'il existe une règle de droit, à proprement parler, antérieure et supérieure aux gouvernants[2] ». Il ne reste finalement qu'une nécessité inéluctable, parce qu'elle est la condition même de la vie sociale, et qui consiste à « organiser certaines activités en service public », et par conséquent à conférer « une force spécialement obligatoire à toute disposition par voie générale portée pour l'organisation et le fonctionnement des services publics ». La nécessité de *services* publics, voilà donc *le fait* qui fonde le droit public et la loi, de même que la nécessité sociale de certaines *fonctions* exercées par des individus fondait le droit privé et le contrat.

Voici maintenant, en ce qui concerne spécialement le droit public, des preuves de fait de la conception réaliste proposée, preuves destinées à montrer que cette conception n'est pas une pure et simple vue de l'esprit. Et d'abord elle seule est capable d'après son auteur d'expliquer les lois dites organiques. « Si en effet l'on admet la personnalité de l'État et si l'on définit la loi l'ordre formulé par la volonté souveraine de l'État, on est dans l'impossibilité absolue de comprendre comment les lois organiques peuvent être véritablement des lois puisque l'État ne peut pas s'adresser un commandement à lui-même. Au contraire le caractère obligatoire de pareilles dispositions apparaît très nettement si on le rattache à l'obligation qui s'impose aux gouvernants d'organiser les services publics[3]. » Et d'ailleurs les lois civiles elles-mêmes, dans la conception qui nous en est proposée, ne sont en réalité que des lois organiques de services publics. Ainsi c'est donc bien une explication systématique de toutes les espèces de lois que nous offre la théorie réaliste de Duguit. En second lieu la même théorie trouve sa preuve encore dans le fait que les propositions essentielles qui découlent du système traditionnel ne sont plus acceptées par le Droit public tel que nous le voyons se transformer sous nos yeux.

La première de ces propositions faisait apparaître la loi comme une décision ne pouvant émaner que du peuple et de ses représen-

1. Cf. Duguit, *loc. cit.*, p. 80.
2. *Id.*, p. 81.
3. *Id.*, p. 82.

tants, puisqu'elle était un commandement de la puissance souveraine. Or de plus en plus nous voyons le *règlement* émané du pouvoir exécutif avoir force de *loi*, et le pouvoir réglementaire s'étendre bien au delà de ce qui concerne strictement l'exécution des lois. « Il s'est formé à côté de la législation proprement dite, toute une législation que l'on peut appeler réglementaire et qui a pour les particuliers, les administrateurs et les juges la même force obligatoire que les lois formelles. » Voilà donc effacée la différence radicale instituée par nos constitutions entre le règlement et la loi. Il reste bien le recours pour excès de pouvoir et l'exception d'illégalité qui sont recevables pour le règlement et non pour la loi. Mais cette dernière différence que Duguit donne comme la seconde conséquence du système classique, tend certainement à disparaître à son tour. Quand elle aura totalement disparu, on aura vu disparaître en même temps la seconde conséquence essentielle du système classique de la souveraineté : or c'est un fait, remarque M. Duguit, qu'aujourd'hui la plupart des théoriciens sont d'avis de donner aux tribunaux le pouvoir d'apprécier la constitutionnalité des lois. Une troisième conséquence du dogme impérialiste de la souveraineté, c'est l'unité de la loi, l'exclusion du fédéralisme et de toute loi de région ou de groupe qui voudrait s'affirmer à côté de l'unique loi nationale. Or sur ce point encore les faits se sont insurgés contre les dogmes. Et en effet ce n'est pas seulement dans les pays fédéraux, c'est aussi dans les pays unitaires comme la France qu'apparaît la régionalisation, la décentralisation de la loi. Premièrement il existe de véritables lois communales et le maire qui les édicte est un véritable législateur dans sa commune. Il n'agit pas comme subordonné du préfet, agent du gouvernement central, mais comme représentant de la collectivité locale décentralisée : il est reconnu en effet que le préfet ne peut réformer les règlements du maire, mais seulement les annuler pour violation de la loi, et qu'il ne peut pas se substituer au maire quand celui-ci a pris toutes les mesures de police nécessaires. Sur ce point le Conseil d'État confirme la jurisprudence. Secondement, à côté des lois communales, il existe également en face des lois nationales, des lois de services publics décentralisés. « Le service public décentralisé, écrit notre auteur, autonome et patrimonialisé, est un organisme juridique se suffisant à lui-même : il doit donc avoir sa

loi propre. Elle apparaît d'abord en ce que le service a la possibilité de régler lui-même son organisation et son fonctionnement. La règle établie à cette fin est bien une loi au sens matériel. Elle est une disposition par voie générale. Elle est accompagnée d'une sanction juridictionnelle. Tout acte qui la viole est frappé de nullité et peut être attaqué par le recours pour excès de pouvoir. Cette loi propre à chaque service décentralisé, distincte de la loi nationale, apparaît très nettement pour les grands établissements publics. L'administration hospitalière d'une grande ville s'organise elle-même, se donne à elle-même sa loi. Sous le nom de règlements elle édicte quantité de règles qui sont de véritables lois sur la gestion du service. Tous les actes qui la violent sont annulés sur le recours pour excès de pouvoir. Le Conseil d'État l'a souvent décidé. La loi du service autonome est ainsi distincte de la loi nationale par son objet, par son but, par l'organe duquel elle émane. Nous en dirons autant des règlements que fait chaque université sur le fonctionnement de ses services. Chaque conseil d'université possède à cet égard une véritable compétence législative[1]. » Le statut propre aux fonctionnaires de certains services particuliers est encore un exemple de loi décentralisée ; et le droit disciplinaire distinct du droit pénal en est une conséquence. Et l'évolution de ce droit disciplinaire des agents publics est particulièrement caractéristique parce qu'elle suit pas à pas la marche des services publics vers l'autonomie.

Mais ce qui est beaucoup plus caractéristique encore comme signe de l'abandon de la notion impérialiste de la loi, c'est le mouvement associationniste contemporain en général et la forme syndicaliste de ce mouvement en particulier. La démonstration de Duguit est ici très frappante : « Si, déclare-t-il, le formidable mouvement associationniste et syndicaliste que l'on connaît a pu se produire, s'il s'élargit chaque jour davantage, c'est que la conception de la loi, ordre de la volonté souveraine de la nation une, a vécu. Qu'on ne dise pas que les statuts d'une association ne sont pas une loi mais bien les clauses d'un contrat individuel. Ce serait une proposition tout à fait erronée qui a pu être un moment soutenue, mais qui n'est plus défendue aujourd'hui que par quel-

1. Duguit, *loc. cit.* p. 114-115.

ques civilistes attardés. Les auteurs de la loi Le Chapelier ne s'y étaient pas trompés. Ils avaient bien aperçu le caractère réglementaire des statuts de toute association, et c'est précisément pour cela qu'ils la prohibaient comme contraire à la constitution. Sans doute la loi du 1er juillet 1901 sur la liberté d'association (art. 1er) déclare qu'en principe l'association est régie par le titre III du livre III du Code civil sur les contrats et obligations. Il n'y a là rien de moins qu'une erreur législative. Au reste il est à noter que cette loi de 1901 qui prend le contre-pied des conceptions civilistes et individualistes, qui est à la fois produit et facteur d'une évolution sociale destructive de ces conceptions, a été rédigée par des hommes qui invoquaient à chaque instant les principes traditionnels. Nouvelle preuve après mille autres que la pensée intime de ceux qui font la loi reste étrangère à l'élaboration du droit dont cette loi est cependant un élément. Les statuts d'une association ne sont point les clauses d'un contrat, mais une loi véritable [1]. » Et en effet, alors que le contrat crée entre deux individus dont les volontés s'accordent sur un objet déterminé, une situation juridique individuelle et temporaire, les statuts d'une association au contraire règlent d'une façon permanente le fonctionnement de l'association. Les obligations y résultent de l'adhésion de l'associé et si peu d'un contrat que l'assemblée générale peut les modifier malgré l'opposition de l'associé. Ainsi la loi n'est plus le monopole de l'État tout-puissant et le grand mouvement associationniste contemporain oblige à renoncer à la notion traditionnelle de la souveraineté et de la loi. « La formation des grandes sociétés de capitaux, le développement des syndicats de toutes sortes et des fédérations de syndicats, depuis les syndicats de travailleurs jusqu'à ceux de propriétaires et de capitalistes, nous paraissent être des faits trop généraux, trop spontanés, trop représentatifs de notre époque, affirme Duguit, pour qu'on puisse ne pas y voir les éléments de la société de demain et le fondement du Droit public qui sera le sien. Déjà il n'est plus un droit fondé sur l'idée d'une souveraineté une et indivisible. S'il est encore, s'il sera aussi dans l'avenir le droit objectif des gouvernants, il est et il sera le droit *non pas de gouvernants qui commandent, mais de gouvernants qui*

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 123.

gèrent les services publics, contrôlent l'action des groupements et assurent leur coordination [1]. » Enfin l'existence de ces lois-conventions dont nous avons déjà parlé à propos du droit privé et qui, résultant d'une entente contractuelle entre l'administration et le concessionnaire d'un service public, apparaissent comme le statut de ce service public, achève de ruiner la conception classique d'une loi ordre souverain et unilatéral d'une puissance commandante unique et supérieure.

A cette conception réaliste, qui se fait jour, de la loi comme simple statut réglant l'organisation et le fonctionnement d'un service public, centralisé ou non, correspond une conception réaliste analogue de l'acte administratif. Celui-ci n'est plus un acte de souveraineté de l'agent du gouvernement échappant au contrôle des tribunaux, il devient un acte individuel pur et simple fait en vue d'un service public. Et M. Duguit de conclure, après une longue analyse de l'acte administratif et de ses conditions : « Le concept de puissance publique est éliminé du domaine administratif comme du domaine législatif [2]. » Et une dernière conséquence enfin de cette transformation, c'est la notion nouvelle du contentieux administratif, c'est-à-dire de la jurisprudence relative au recours pour excès de pouvoir. Dans la doctrine classique, en effet, une réclamation visant un acte administratif n'était fondée que dans la mesure où cet acte avait violé un droit. Tout procès administratif se ramenait au fond à savoir si un droit subjectif de l'individu avait été atteint ou non par l'État. « L'État, écrit Duguit, était considéré comme titulaire du droit subjectif de puissance qui se manifestait non seulement dans la loi, mais aussi dans l'activité administrative. L'individu était conçu comme titulaire, en tant qu'homme, d'un certain nombre de droits subjectifs se synthétisant dans les deux droits de liberté et de propriété. A cette liberté, à cette propriété, l'État ne peut pas toucher ou du moins ne peut toucher que dans une certaine mesure et sous certaines conditions [3]. » Ces principes classiques ont été progressivement abandonnés par la jurisprudence du Conseil d'État. Celle-ci d'une part s'est attachée à soumettre au recours pour excès de

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 129.
2. *Id.*, p. 173.
3. Cf. *Id.*, p. 181-182.

pourvoir les actes de Gouvernement, qui y étaient d'abord soustraits comme manifestation de la puissance politique du pouvoir qui les accomplissait : voilà pour le soi-disant droit souverain de l'État. D'autre part elle a apporté au jugement des conflits entre le pouvoir administratif et la liberté individuelle, un esprit réaliste tout nouveau que notre auteur précise ainsi : « Ce contrôle (le contrôle juridictionnel de l'activité administrative) n'est point fondé sur le droit subjectif de l'individu s'opposant au droit de puissance de l'État. Il est tout entier fondé sur la défense de la légalité, du droit objectif, de la loi du service public. Chaque individu est en quelque sorte agent du ministère public. Il collabore à la protection de la légalité ; il peut agir pour demander au tribunal compétent d'annuler tous les actes contraires à la loi. Sans doute les individus qui agissent ont un intérêt. Mais ce n'est pas en réalité cet intérêt que protège le droit. C'est le service public, c'est son bon fonctionnement, c'est le respect de la loi. L'administré est armé d'une sorte d'action populaire pour obtenir cette protection. Ce n'est ni son droit, ni même son intérêt qui sont déduits en justice. Il profite du recours ; mais celui-ci est tout objectif dans son but, dans ses effets [1]. » Et encore : « En droit privé, tant que l'on a rattaché l'effet de droit à l'autonomie de la volonté individuelle, on n'a point eu pour apprécier la validité d'un acte juridique à rechercher par quel but l'individu avait été déterminé ; il suffisait qu'il ait voulu une chose qu'il avait la capacité de vouloir. Les deux éléments de l'acte juridique étaient la capacité personnelle et l'objet. De même en droit public tant que l'on a rattaché l'effet de l'acte administratif uniquement au droit de puissance publique, il suffisait, pour qu'il fût valable, qu'il fût fait par un agent compétent d'après l'objet de l'acte. Dès le moment où l'élimination du concept de puissance publique a commencé de se réaliser, dès le moment où l'on a compris que la puissance publique n'occupait plus le premier rang dans l'activité administrative, l'élément but y a pris une place éminente. Il ne suffit plus, pour être valable, que l'acte administratif émane de l'agent compétent, il faut encore que celui-ci, en le faisant, se détermine par le but qu'avait en vue la loi en lui donnant cette compétence. Ce but

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 205.

est en définitive toujours le même, le bon fonctionnement du service à la gestion duquel est préposé l'auteur de l'acte [1]. »

Ces mots de but, de but objectif conforme aux nécessités de la solidarité sociale, de fonction sociale, de service public reviennent comme un leit-motiv dans toutes les parties de la longue démonstration que nous venons de suivre à travers le droit privé et le droit public. Ils en indiquent assez clairement l'esprit et la conclusion générale. Le droit ne découle plus d'un principe métaphysique. Il ne découle plus de l'essence de l'homme, de sa volonté souveraine et libre. C'est simplement un état de fait, la sanction et la protection de certaines activités sans lesquels ne pourrait se maintenir la solidarité nécessaire à la vie en société. La règle de droit n'est pas un idéal, c'est une nécessité. Elle impose et protège l'exercice de fonctions individuelles ainsi que l'organisation et la gestion de services publics, de même que la vie d'un organisme impose comme une nécessité de fait et non comme un idéal rêvé, l'accomplissement par les divers organes de fonctions déterminées. Si dans l'organisme animal l'étude de ces fonctions relève uniquement de l'observation, il en est de même dans l'organisme social de ces fonctions que sont les diverses institutions du droit public ou privé. Derrière ces institutions il n'y a pas à chercher un principe idéal qui les engendre, mais seulement un but social qu'elles servent nécessairement à réaliser. Voilà bien la conception du droit la plus décidément réaliste et positive que l'on puisse rêver et l'on a vu combien souvent et combien exclusivement son auteur se réclamait en effet et du réalisme et du positivisme.

Voilà qui nous justifie de l'avoir prise pour type et analysée avec autant de précision que nous avons pu. Reste à savoir maintenant si telle quelle et sans rien sacrifier de l'intransigeance de certaines de ses expressions, elle conduit à la négation absolue de tout idéal et au règne de la force comme l'a fait si souvent, sinon toujours, ce réalisme allemand auquel nous avons vu certains auteurs l'assimiler témérairement. Reste à savoir en second lieu si ce n'est pas précisément dans la mesure où elle présente au moins les apparences de telles conséquences, qu'elle a suscité en

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 208.

France les réactions les plus vives, non pas seulement de la part des juristes métaphysiciens, ce qui est trop évident et ne serait nullement démonstratif, mais de la part de ceux qui se donnent très expressément pour réalistes et qui ont été les promoteurs de la réaction contre la tradition individualiste classique. Reste à savoir enfin si, ces réalistes nous apparaissant dans leur réaction comme beaucoup moins vraiment réalistes qu'ils ne croient, il n'est pas possible de concevoir un réalisme très authentique qui, tout en enracinant le droit dans l'histoire et dans les faits avec la plus scrupuleuse méthode historique, conserve cependant au droit son caractère de principe idéal et supérieur et donne par conséquent satisfaction aux exigences légitimes de la conscience.

Sur le point de savoir si le réalisme de Duguit conduit comme on l'a dit au règne de la force, il suffit de se reporter aux textes pour voir qu'il n'en est rien. Remarquons tout d'abord, à n'envisager avant les textes que les tendances générales, ce qu'il y a d'étrange à voir un apologiste de la force dans un détracteur aussi passionné de la souveraineté, tant dans l'individu que dans l'État. Comment un partisan de la force s'acharnerait-il à nier l'efficacité juridique de la faculté humaine d'où essentiellement dérive la force, de la volonté? Comment refuserait-il comme il le fait, à la volonté, toute espèce de droit de s'imposer à une autre volonté dans le contrat, ou de disposer de son avoir selon ses intentions personnelles dans le testament? Et où a-t-on vu notre auteur sanctionner le fameux pouvoir de vouloir des Allemands? Mais c'est surtout en droit public, à propos de la théorie de l'État qu'éclate l'absurdité du reproche. L'auteur commence par nier la personnalité et la souveraineté de l'État. Est-ce le moyen de le fortifier? La souveraineté nationale n'est pour lui qu'un mythe, un mythe issu de la tradition royaliste et transformé et fortifié par Rousseau. Et c'est ce caractère mythique de la souveraineté nationale qui a donné à cette notion « contraire aux faits » une force et une durée factices. Aujourd'hui elle se heurte précisément à deux faits qui la détruisent : à la décentralisation et au fédéralisme dont nous avons montré plus haut la signification. Contraire aux faits, la doctrine de la souveraineté est en outre inefficace et dangereuse. Elle a « toujours été en théorie et en fait

une doctrine d'absolutisme[1] », et au point de vue efficacité, elle est incapable de rendre compte de tous les services publics qu'on demande ujourd'hui à l'État d'organiser. A ce point de vue la notion de souveraineté est en effet détrônée, nous l'avons vu, par celle de service public, en même temps que la loi cesse d'être le commandement de l'État souverain pour devenir simplement le statut d'un service[2]. Si l'État est ainsi dépossédé, par cette négation de la souveraineté, du pouvoir de commander, comment prétendre que notre auteur le fonde sur la force? Souvenons-nous de sa théorie exposée plus haut des lois organiques et de son souci constant et particulièrement exprimé à ce propos de soumettre l'État à la règle de droit, de le rendre responsable, alors que la souveraineté absolue exclut la responsabilité (cf. le dernier chapitre des *Transformations du droit public* et aussi la théorie si libérale du contentieux administratif). Et aussi bien, n'est-ce pas Duguit lui-même qui prend soin de préciser comment sa critique de la souveraineté permet à son réalisme d'échapper aux conséquences tyranniques qui sont celles du réalisme germanique? Que l'on se reporte en particulier à cette déclaration aussi catégorique que possible : « Si l'on ne voit dans les gouvernants que les détenteurs de la plus grande force, peut-il y avoir des lois supérieures à eux et leur imposant des obligations négatives et positives? Si leur action est limitée par ces obligations, détiennent-ils encore la plus grande force? Parler de gouvernants détenant la plus grande force et d'obligations juridiques s'imposant à eux, n'est-ce pas formuler deux propositions contradictoires? Les théoriciens allemands de la *Herrschaft* ne sont-ils pas seuls dans la vérité quand, comme Seydel, ils disent : « C'est donc une vérité indé-« fectible qu'il n'y a pas de droit sans le *Herrscher* (le gouvernant « détenteur de la puissance), au-dessus du *Herrscher* ou à côté du « *Herrscher*. Il y a seulement un droit par le *Herrscher*. » Eh bien non! la conscience moderne proteste énergiquement contre une pareille conclusion[3]. » Voilà qui est net et dispense d'insister[4].

1. Duguit, *loc. cit.*, p. 29.
2. Id., *ibid.*, p. 279.
3. Cf. *loc. cit.*, p. 44.
4. Nous comprenons donc mal que parmi d'autres critiques en partie justes et que nous retrouverons, Esmein (*Traité de Droit constitutionnel*, 6e édit., Introd.) ait adressé à Duguit cette critique qu'il considère comme la plus grave : la

Mais aussi bien qu'au reproche de consacrer la force, Duguit échappe-t-il à celui de ne consacrer que l'utilité sociale et de fermer les voies à toute notion idéaliste du droit? Cela est déjà beaucoup plus douteux. Au point de vue de la stricte logique du système, il semble d'abord que tout ce qui n'est pas fait pur et simple, fait observé soit banni, et qu'aucune croyance de conscience, aucun sentiment de valeur, aucune intuition d'idéal n'interviennent jamais. Les professions de foi les plus étroitement positivistes se rencontrent à l'entrée et dans toutes les parties de l'édifice. La métaphysique, le subjectivisme, l'individualisme, le droit naturel sont choses sans cesse dénoncées avec horreur et rejetées avec mépris. L'auteur n'a-t-il pas été, dans un article de la *Revue de Droit public*, jusqu'à proposer de proscrire le mot même de droit tant il lui paraît gros de dangereuses confusions. Et cependant suit-il bien toujours strictement la logique de son propre système?

négation de la souveraineté mène au règne de la force. Esmein déplore l'évolution de Duguit vers ce qui lui apparaît être l'anarchie révolutionnaire. Il note que tout d'abord Duguit avait laissé sous une autre forme à l'autorité publique, aux gouvernants, les prérogatives essentielles et nécessaires. Mais il lui reproche avec véhémence d'avoir par la suite adhéré au syndicalisme. Et voilà évidemment l'explication de la critique initiale. Car pour Esmein, qui dit syndicalisme dit désordre, anarchie, violence, destruction de la souveraineté et des rouages de l'État. « Les syndicats ligués contre l'État ne sont eux-mêmes, déclare-t-il, que des forces déchaînées dont les luttes se donneront un libre cours lorsqu'il n'y aura plus au-dessus d'elles une autorité souveraine pour les maintenir et empêcher les violences. Et dans le sein de chaque syndicat qui fera respecter le droit de chacun des membres et sa liberté? » (*Dr. constit.*, p. 56.) Et encore : « Proposer l'exploitation féodale à ceux qui dénoncent l'exploitation patronale et capitaliste! Que nous sommes loin de nos philosophes du XVIIIe siècle inspirateurs de la révolution, qui ne songeaient qu'à faire vivre les hommes en paix dans l'égalité des droits, et en pleine liberté sous l'empire de la raison et la garantie de la souveraineté nationale! » (*Id.*, p. 57.) Il n'y a qu'un malheur, c'est que la conception du syndicalisme qu'Esmein brandit pour condamner Duguit, n'est nullement celle à laquelle peuvent acheminer les théories de ce dernier, et que les syndicats et autres associations particulières et décentralisées qui ne diffèrent pas en nature de l'association. — État, ne sont point des forces déchaînées, mais des services organisés en vue d'un but social défini, professionnel ou autre, et soumis comme tels à la règle de droit.

Si la critique d'Esmein nous paraît porter tout à fait à faux, il n'en est pas de même de celle de M. Hauriou (Les Idées de M. Duguit, extrait du *Recueil de Législation*, Toulouse, 1911) lorsqu'il reproche à Duguit d'affaiblir par trop le principe d'autorité dans l'État. D'après lui il peut arriver que les ordres souverains du gouvernement soient en conflit avec le droit positif ou avec le droit idéal : mais dans ce cas il accorde au gouvernement le droit à l'obéissance préalable jusqu'à ce que le conflit soit réglé. « C'est en somme, déclare-t-il, dans ce bénéfice du préalable que consiste le principe d'autorité. » (*Loc. cit.*, p. 14.) Et c'est précisément ce bénéfice-là qu'il reproche à Duguit d'avoir refusé au pouvoir politique. (*Id.*, p. 13, 25.)

On a pu soutenir que non, et alléguer maint passage troublant. Qu'il nous suffise d'en citer deux qui nous paraissent particulièrement propres à être médités. Parlant des rapports de l'opinion publique et de la loi obligatoire, Duguit s'exprime ainsi : « Il arrive un moment où la notion du caractère obligatoire de certaines règles pénètre si généralement et si profondément la conscience des membres d'une société, que toute loi qui les formule rencontre immédiatement une adhésion unanime et que son caractère obligatoire apparaît à tous avec la plus complète évidence. » (*Tr. D. pub.*, p. 78.) Voulant expliquer d'autre part l'existence d'obligations qui s'imposent aux gouvernants comme aux gouvernés, c'est-à-dire en somme tout simplement l'existence d'un droit qui s'impose, Duguit fait cette profession de foi capitale où l'idéalisme ne peut que se reconnaître : « Comme au fond *le droit est une création de la conscience humaine*, on peut affirmer que des obligations d'ordre juridique s'imposent aux gouvernements parce *qu'il y a dans l'esprit de l'homme moderne une répugnance invincible à ce* qu'*il en soit autrement*. Qu'après cela les juristes sociologues cherchent à déterminer le fait social qui est le fondement de ces obligations, libre à eux. Personnellement nous l'avons tenté, et nous avons cru le trouver dans le grand fait de l'interdépendance sociale. Cette manière de voir a rencontré de très vives et très graves objections. Nous persistons à penser que le fait de l'interdépendance sociale permet de donner au problème *une solution intéressante*. Mais à dire le vrai, cela n'a pas d'importance, parce que la *notion d'un devoir juridique s'imposant aux gouvernants remplit la conscience des hommes modernes*. Or ce qui fait le droit, la règle de droit, c'est *la croyance pénétrant profondément la masse des hommes à une époque et dans un pays donnés, que telle règle est impérative*, que telle charge doit être accomplie. *Le droit en un mot est avant tout une création psychologique de la société* déterminée par les besoins d'ordre matériel, intellectuel et moral. » (*Id.*, p. 44-45.)

Voilà, n'est-il pas vrai, sous la plume de Duguit, un texte plutôt inattendu. Nous en avons souligné nous-même les passages les plus frappants. Après toutes les déclarations si catégoriques que nous avons lues précédemment, nous entendons maintenant l'auteur nous dire que l'explication par le fait de la solidarité et la règle de droit, n'est qu'une solution intéressante et que cette expli-

cation n'a d'ailleurs pas d'importance. Il n'est plus question que de la conscience.

Gény, qui n'est pourtant pas du côté de la pure tradition qu'a attaquée Duguit, mais du côté des réformistes, a, dans un livre récent, tiré argument de ce texte pour rapprocher l'intuition de la règle de droit de celle du devoir Kantien, et pour soutenir que s'il ne s'appuie pas sur un idéal métaphysique le droit objectif reste sans fondement. Mais s'il faut aller jusqu'à cette conséquence, n'est-ce point tout le système réaliste de Duguit qui s'écroule et ne faut-il pas voir dans le texte en question la condamnation de sa méthode par l'auteur lui-même? C'est bien en effet ce qu'entend Gény qui accuse Duguit de revenir fatalement, après toutes ses négations, à une métaphysique inconsciente et d'en être par conséquent réduit à adorer ce qu'il a brûlé. Voici ce qu'il lui oppose au nom de l'irréductible métaphysique du droit naturel : « L'observation à elle seule est manifestement impuissante à établir que l'interdépendance sociale soit bonne en soi. Et supposé même acquis ce point qui n'offre aucun sens acceptable dans la philosophie de Duguit, comment en induire, sans l'assistance d'un principe moral supérieur, que pareil bien doive être poursuivi?... Il s'agit de justifier et de reconnaître une règle de conduite qui doive s'imposer obligatoirement aux hommes vivant en société, et on allègue simplement le fait de l'interdépendance qui constitue cette vie sociale elle-même. Car si habilement qu'on la présente, la prétendue solidarité sociale n'est en soi qu'un fait. Duguit n'y peut et n'y veut pas voir autre chose. Sans doute il la donne bien comme constituant un fait de conscience. Mais cela n'avance pas la question d'un pas, car un fait de conscience demeure un fait. Or il faudrait nous démontrer comment ce fait, à le supposer même incontesté, engendre légitimement l'obligation de la maintenir et de la développer. Vainement nous laissera-t-on entendre que la solidarité apparaissant comme une condition essentielle de la vie en société, l'homme qui ne peut se passer de cette vie est conduit par là même à pratiquer la solidarité. Nous demandons toujours comment cette nécessité de fait se mue en nécessité de droit. Et quant à faire allusion à une sorte d'instinct ou de voix intérieure qui suggérerait à l'homme de vouloir la solidarité, nous restons fondés à réclamer les titres qui autorisent cette suggestion et que nous n'apercevons

pas sur le terrain du fait. Car enfin en admettant qu'une puissance inconnue incline manifestement les volontés vers la réalisation de la solidarité sociale, rien dans les faits ne saurait démontrer qu'il convient de s'abandonner à cette impulsion, voire même de la développer plutôt que d'y résister et de la combattre [1]. »

Dans ces objections de Gény à Duguit, on reconnaît l'opposition ordinaire du droit et du fait, de l'idéal et du réel qu'on invoque traditionnellement contre la morale positive de Lévy-Bruhl, contre la sociologie de Durkheim, contre le réalisme en général. Voilà donc Duguit sommé de se convertir, touché lui aussi par la grâce du droit naturel renaissant, ou aussi définitivement rejeté par Gény que par les purs métaphysiciens du côté des réalistes impénitents et insuffisants, sociologues ou positivistes. Au point de vue qui nous occupe, voulant comme nous avons dit, juger des possibilités d'idéalisme contenues dans la méthode réaliste, il est capital de rechercher si Duguit, acculé ainsi que nous venons de l'indiquer, pourra du moins trouver secours et réponse du côté de la sociologie qu'il a si souvent invoquée et en compagnie de laquelle il se trouve finalement disqualifié. Mais au contraire la sociologie ne va-t-elle pas, plus complètement réaliste et positive que lui-même, et, au nom de ce réalisme dont nous instruisons le procès, lui interdire son appel suprême à la conscience et à la persuasion commune, et lui contester sa définition du droit création psychologique de la société? Beaucoup certainement le croiront, si nous en jugeons par certains préjugés courants relatifs à la sociologie, et on pourra le croire d'autant plus volontiers que dans le texte incriminé, Duguit lui-même semble faire bon marché des sociologues et les abandonner à leur marotte positive qui ne sera décidément plus la sienne. Cependant il n'en est rien. Il y a en effet, à notre avis, une conception sociologique du droit qui sans rien renier de la méthode réaliste, reste idéaliste et psychologique dans sa signification profonde. Pour rester idéaliste Duguit peut donc, laissant de côté la métaphysique, s'appuyer sur la sociologie. Mais s'il s'appuie bien sur la sociologie, et non, comme le prétend Gény, sur une métaphysique inconsciente, il lui faut être avec la sociologie véritablement d'accord. En est-il ainsi? Il ne suffit pour

1. Gény, *Science et Technique en Droit privé positif*, II, p. 252, 262-263.

cela ni que l'auteur prône la méthode réaliste et positive et condamne l'*a priori*, ni même qu'il se réclame de la conception de la solidarité et de la division du travail professée par Durkheim, il faut encore et avant tout qu'allant au fond des choses, il admette le postulat sur lequel repose toute la sociologie et qu'impliquent toutes les explications qu'elle propose. Ce postulat, c'est l'existence d'une réalité, d'une conscience, d'une volonté collectives distinctes de la réalité, de la conscience et de la volonté individuelles. D'où l'on tire : 1° que, distincte de l'individuelle, cette réalité collective n'en a plus la subjectivité, mais est au contraire objectivement observable; 2° qu'extérieure et supérieure à l'individuelle, mais pourtant donnée comme elle dans l'expérience, la conscience collective peut apparaître à l'individu comme le foyer donné et observable de son idéal. Donc si l'on veut aller chercher dans leur caractère collectif le pourquoi du caractère à la fois objectif et idéal des règles du droit, comme aussi bien de la morale, il est assez clair qu'il ne faut pas commencer par nier la spécificité de ce caractère collectif qui explique tout.

Or c'est cependant par une telle négation que Duguit commence et que d'ailleurs aussi il finit, montrant ainsi une constance curieuse à se priver du seul appui solide sur lequel il puisse étayer sa doctrine. Dès 1901, dans son premier ouvrage capital : *L'État, le droit objectif et la loi positive*, il attaque la notion de l'État-personne, et il dénonce en même temps le caractère fictif et métaphysique de toutes les théories qui, sous des formes diverses, tendent à affirmer la réalité de la conscience et de la volonté collectives. Alors qu'il est par ailleurs si hostile à l'individualisme classique, il se montre à ce point de vue d'un individualisme forcené. Sa position est aussi antisociologique que possible. Parler de la réalité de la société, c'est d'après lui introduire dans les faits l'hypothèse absolument gratuite d'une chose en soi, c'est créer une hypostase : « On veut, déclare-t-il, rester dans le monde de la réalité. Or les faits les voici : des hommes qui ont des besoins communs, des aptitudes diverses, qui échangent des services, qui ont toujours vécu en commun, qui par suite de leur nature physique ne peuvent vivre qu'en commun et en échangeant des services, des hommes qui sont plus forts que les autres et dont les plus forts ont toujours imposé une contrainte aux plus faibles....

Voilà les faits. Hors de là tout n'est que fiction. Ces hommes réunis forment, dit-on, un être vivant et organisé, pensant, voulant, distinct des individus qui le composent. On ne l'a jamais vu, et on a écrit des volumes sans pouvoir démontrer son existence. Derrière ces volontés et ces consciences individuelles, il y a, dit-on, une volonté et une conscience collectives distinctes des volontés et des consciences individuelles. Sans doute un certain nombre d'hommes à une même époque veulent et pensent la même chose. En résulte-t-il une volonté et une conscience qui ne soient pas la somme des consciences et des volontés individuelles?... Mais, dit-on, cette volonté est déterminée par des buts différents des buts individuels. Elle est donc une volonté distincte de la volonté individuelle. — Non, une volonté individuelle même déterminée par un but collectif reste une volonté individuelle.... Que le premier acte de la conscience individuelle ait été une représentation de la solidarité sociale, c'est possible, c'est même probable. L'acte n'en a pas moins été un acte de conscience individuelle. » Même note plus tard lorsque l'auteur étudie la transformation du droit privé[1], c'est-à-dire toujours négation très décidée de la réalité collective. Et lorsque enfin il semble avoir le plus besoin de la conscience collective pour donner un sens acceptable et exempt de contradiction au fameux texte rapporté plus haut et où se trouve l'appel à la psychologie et à la conscience, il s'entête toujours dans l'individualisme intransigeant qui le ruine. Si en effet il écrit que ce qui fait le droit, c'est la croyance de la masse à une règle impérative, et que le droit est avant tout une création psychologique de la société déterminée par ses besoins, il ajoute bien vite : « En disant cela nous n'entendons d'ailleurs aucunement affirmer l'existence d'une prétendue conscience sociale distincte des consciences individuelles. Ce serait là une affirmation d'ordre métaphysique que nous nous garderons bien d'énoncer[2]. » Au vrai, ce qu'il se garde d'énoncer ce n'est pas une affirmation métaphysique, mais au contraire l'affirmation positive fondamentale qui seule pourrait donner à son réalisme la valeur d'idéal qui lui manque. Et de même si sur bien des points essentiels sa pensée reste incertaine ou même contradictoire, comme l'a remarqué

1. Duguit, *Transformat. du Droit privé*, p. 73, 74, 83, etc.
2. Duguit, *Transformat. du Droit public*, p. 45.

Esmein à propos de la personnalité qui est accordée aux associations ordinaires et refusée à l'association-État[1], à propos encore du contrat collectif qui est déclaré bien gratuitement une notion contradictoire, c'est toujours parce que manque l'assise sociologique et parce que l'auteur n'a pas vu que si la volonté collective est une réalité, elle peut tout naturellement jouer dans sa sphère le rôle que joue dans la sienne la volonté individuelle[2], de même qu'elle peut, dans certaines conditions, produire et proposer au législateur un idéal que d'autres vont demander, mais que Duguit s'est interdit de demander à la métaphysique.

Telles sont les causes qui expliquent l'insuffisance et l'échec final du réalisme pourtant si fortement dessiné de Duguit. En résumé, il nous apparaît se heurter au dilemme suivant : ou bien il reste — ce qu'en fait nous avons vu qu'il ne fait pas — strictement fidèle à la logique rigoureuse de sa méthode trop étroite, et alors il est impuissant à rendre compte de la valeur idéale du droit, ou bien il cherche à rendre compte de cette valeur, mais, faute de comprendre le sens véritable et la portée de cette sociologie qu'il invoque tout en la niant, il ne le fait que grâce à un appel plus ou moins inconscient et contradictoire à cet idéalisme métaphysique qu'il combat. Dans le premier cas il se heurte aux objections des métaphysiciens, dans le second à celles des sociologues. Singulière fortune en définitive que celle de ce réalisme qui évite bien sans doute de tourner, comme le réalisme allemand, à l'apologie de la force, mais qui néanmoins ne sait pas trouver à travers le positivisme le chemin de l'idéalisme.

GEORGES DAVY.

(*A suivre.*)

1. Cf. Esmein, *Droit constitutionnel*, 6e édit., Introd. Il est singulier, dit Esmein, que Duguit accorde de plein droit, sans difficulté ni réserve, la personnalité aux associations qui se forment dans l'État et qu'en même temps il refuse cette personnalité à l'État qui est simplement pour lui la plus étendue des associations. Pour Esmein au contraire, l'État est une association sans pareille et possède à ce titre des droits et une souveraineté qui n'appartiennent qu'à lui et ne sauraient être étendus aux associations ordinaires.

2. On trouvera dans l'ouvrage du professeur Visscher, de l'Université de Gand, préfacé par Saleilles, un intéressant essai d'explication de la nature collective du contrat du travail (1912).

Revue générale

Éducation et démocratie

Je me propose d'exposer ici les idées directrices de deux ouvrages récents, et d'essayer de dégager l'enseignement philosophique qui en ressort. L'un s'intitule « *Démocratie et Éducation*, introduction à la philosophie de l'éducation »; il est du professeur John Dewey, le philosophe et moraliste bien connu de l'Université Columbia, à New-York; l'autre est de M. Zoretti, professeur à l'Université de Caen et directeur de l'Institut technique de Normandie qui y est annexé : il a pour titre : « *Education*, un essai d'organisation démocratique[1]. » Ce n'est pas que les deux ouvrages aient ni même contenu, ni même ton. Celui de M. Zoretti est tout bouillant d'ardeur, et quelquefois d'indignation. C'est l'œuvre, sinon d'un jeune homme, au moins d'un homme encore jeune, entré à l'Ecole Normale il n'y pas vingt ans. Dès sa préface, il explique que s'il publie son livre tel quel, écrit au courant de la plume, pendant la guerre, c'est qu'il sent le besoin urgent de réformes pratiques, immédiates, dont il a constaté la nécessité quand il était élève, puis quand il est devenu professeur, et dont

1. *Democracy and Education*, an Introduction to the philosophy of Education by John Dewey. New-York, The Macmillan Co., 1917 (1re édition 1916). Un vol. petit in-8°, XII-434 pages. — Ludovic Zoretti, *Éducation*, un essai d'organisation démocratique. Paris, Plon-Nourrit, 1918. Un vol. in-18 jésus, XVIII-287 pages. — On peut rapprocher aussi de ces ouvrages les conférences plus anciennes de MM. Croiset, Seignobos, Lavisse, Lanson, Malapert, etc. dans l'*Éducation de la Démocratie* (Alcan, 1903), *Enseignement et Démocratie* (*Ibid.* 1905) ainsi que *l'Université nouvelle*, par « les compagnons », t. I (Fischbacher, 1918).

il voit qu'il peut maintenant fournir la formule précise. Mais s'il est mécontent de l'ordre établi, irrité des fautes commises, et des mauvaises pratiques tournées en habitude, il ne se borne pas comme tant d'autres à les blâmer stérilement ; il dit avec force ce qu'il faut faire, à son sens, et en précise le détail de la manière la plus positive. — Le livre de M. Dewey, au contraire, est plutôt une sereine philosophie de l'éducation ; il est écrit par un optimiste, touchant à la soixantaine, qui a la vie large et le loisir d'un grand professeur américain, qui se plaît aux idées générales, aux rapprochements historiques ingénieux, quelquefois même à la dialectique. Il ne raisonne pas ici en praticien prêt à passer aux applications, — bien qu'il ait montré, par ailleurs, qu'il savait aussi s'y intéresser; — il se maintient presque toujours, au contraire, à un point de vue scientifique et spéculatif[1]. Il a, enfin, une confiance tranquille dans le progrès de la démocratie, qu'il identifie presque avec celui de la morale publique. Rien de moins « américain » que ce livre d'un des plus célèbres professeurs des États-Unis. Le contraste est complet, malgré d'intéressantes ressemblances de fond, avec celui de son collègue de Caen. Si on les lisait l'un et l'autre dans une traduction, mettons italienne, sans en connaître les auteurs, on ne manquerait pas de reconnaître dans l'un le goût bien connu de la France pour les généralités académiques, et dans l'autre toute la verdeur et la *directness* de l'esprit yankee. Ce qui prouve que les nations s'assimilent : chacune cesse, grâce à l'exemple du voisin, d'exercer une pression inhibitoire sur ceux de ses membres qui ne pensent pas à la manière commune ; et certainement, c'est tant mieux.

I

« L'éducation, nécessité de la vie », tel est le titre du premier chapitre de M. Dewey. On voit tout de suite qu'il prend les choses *ab ovo*. Et il dit à ce propos des vérités fort intéressantes, souvent méconnues, sur la nature du lien social. Contrairement à

1. Le titre de l'ouvrage n'aurait-il pas été celui qui figure encore comme titre courant : *Philosophy of Education*? En tout cas, c'est celui qui caractérise le mieux l'esprit de l'œuvre, surtout dans sa dernière partie.

Durkheim, qui qualifiait de *solidarité mécanique* le lien des individus en tant que semblables entre eux, M. Dewey relève, avec grande raison semble-t-il, le caractère mécanique de la division du travail social : il fait consister la vraie société dans la « communication » c'est-à-dire dans la participation à une même vie mentale et morale. Nous sommes ainsi obligés à reconnaître que, même dans le groupe le plus social, il y a encore beaucoup de relations qui ne sont pas sociales. Un grand nombre de rapports entre les hommes est encore analogue à celui des pièces d'une machine; les individus usent les uns des autres pour obtenir tel résultat, soit individuel, soit collectif, sans s'occuper de sympathiser avec les idées et les sentiments d'autrui. Or, si bien engrenées que soient leurs activités, tant qu'on en reste à cette forme d'interdépendance, il n'y a pas de groupe véritablement social. — C'est donc vers cette assimilation des esprits que doit tendre l'éducation; et réciproquement toute l'évolution sociale est une éducation permanente des esprits les uns par les autres. L'expérience implique la communauté des pensées mises à l'épreuve et du contrôle qui les vérifie. La valeur morale d'une institution peut se mesurer au degré d'expérience et par suite de contact intermental qu'elle provoque.

La première conséquence est qu'il y a loin du dressage à l'éducation; il ne faut pas simplement habituer un enfant à réagir d'une manière utile à la société, mais bien plutôt à comprendre et à partager l'intérêt public, à en sentir les succès comme siens et les pertes comme siennes. Les enfants, d'ailleurs, sont admirablement doués pour absorber ainsi les influences spirituelles de la vie en groupe. Peu d'adultes gardent une faculté aussi large et aussi souple de sympathiser et de s'émouvoir de ce que les autres pensent à leur égard. C'est même là un des grands moyens d'éducation. Il ne faut pas que ce soit simplement un moyen : car telle est la fin même de l'homme et le trait qui le distingue le plus des animaux. A ce point de vue on pourrait presque dire que les enfants sont supérieurs aux hommes faits : il suffirait de prolonger dans l'âge adulte ce caractère de l'enfance pour améliorer singulièrement la qualité et la profondeur du lien social.

La seconde conséquence est que l'éducation n'est ni le développement d'une nature fixée une fois pour toutes, comme le type d'une plante, ni la formation par le dehors, comme celle d'une

pièce travaillée sur l'établi : c'est une constante reconstruction de l'expérience des uns sous l'influence des autres, réorganisation qui élargit d'une part le sens de l'expérience, en y incorporant tout ce que peuvent convoyer des exemples et des mots, et qui de l'autre accroît la capacité de diriger le cours de l'expérieuce ultérieure. L'habileté due à la routine est le contraire d'une éducation, — et malheureusement c'est une des formes les plus courantes de l'éducation telle qu'elle se donne de nos jours. Tout ce qui spécialise l'homme, tout ce qui le différencie sans faire de lui rien de plus qu'un outil, est par essence antisocial; il n'y a vie humaine et progrès que si l'on dépasse cette routine et cette spécialisation, momentanément nécessaires, pour observer les effets de l'action, et par suite pour devenir capable d'améliorer la technique, ou même de déplacer le but vers lequel elle tend.

C'est ce qu'on ne faisait presque jamais dans les anciennes sociétés, éminemment conservatrices et autoritaires, héréditairement différenciées par leur constitution même. La démocratie, — et c'est la troisième conséquence du principe d'où nous sommes partis, — est au contraire la forme politique la plus humaine, parce qu'elle réalise le mieux les conditions de l'expérience et la communauté spirituelle entre ses membres. La division d'un peuple en une classe privilégiée et une classe subalterne « empêche toute endosmose sociale ». La classe supérieure en souffre peut-être moins, affectivement, que la classe inférieure, quoiqu'elle en souffre, même à cet égard; mais le mal qu'elle subit n'est pas moins profond : sa culture tend à devenir stérile, à tourner sur elle-même et à s'épuiser ainsi; son art devient cabotinage ou convention; sa richesse passe à la recherche du luxe pour le luxe; sa science se spécialise à l'excès; ses manières mêmes sont affectées et fatigantes : on s'en lasse et l'on aspire à retrouver, comme au XVIIIe siècle, le naturel et la liberté. — En même temps une société de ce type est hostile aux communications de groupe à groupe : les familles y sont fermées, l'école s'y trouve isolée de la vie; les nations voisines sont traitées en ennemies possibles. Couler son expérience propre dans le moule de la tradition, c'est redouter tout contact extérieur, car un tel contact menace la coutume.

L'éducation démocratique sera donc la plus conforme à la nature de la société *vraie*, et à la définition de l'éducation. Et l'on sait

qu'en fait, de tous les gouvernements, les démocraties ont toujours été les plus soucieuses de former la jeunesse. C'est sans doute pour une part, comme on l'a dit souvent, que l'instruction publique est nécessaire au suffrage universel. Mais il y a plus : « La démocratie n'est pas seulement une forme politique; elle est avant tout, un mode d'association pour la vie, une manière de réunir et de mettre en commun l'expérience des individus. Étendre dans l'espace le nombre des hommes qui *participent* à un même intérêt, de telle sorte que chacun rapporte son action à l'action des autres, et considère l'action des autres comme contribuant à donner un but et une direction à la sienne, c'est briser les barrières de classe, de race, de frontières, qui empêchent les hommes de percevoir la portée pleine et générale de leurs actions.... Bien entendu, les démocraties modernes n'ont pas été le produit d'un effort délibéré et conscient; au contraire, elles viennent du développement spontané de l'industrie, du commerce, des voyages, de l'émigration, des facultés de communication qui résultent du pouvoir conquis par la science sur les énergies physiques. Mais après que l'individualisme s'est ainsi accru, en même temps que se réalisait une plus large communauté d'intérêt, c'est affaire d'effort volontaire et réfléchi que de les soutenir et les développer » (101). Et l'éducation proprement dite en est le grand moyen.

Il serait trop long de suivre ici M. Dewey dans ses intéressantes considérations historiques sur l'éducation platonicienne, l'éducation médiévale, l'éducation individualiste du XVIIIe siècle, le système de Rousseau, sur lequel il indique en passant des vues orginales assez analogues à celles qui ont été retrouvées dans d'anciennes notes de cours de Durkheim, et publiées l'année dernière[1]. Rien de plus suggestif que ses réflexions sur les événements historiques qui ont associé, dans l'Europe moderne, — et particulièrement en Allemagne — l'éducation d'État et l'idéal nationaliste; sur la déformation de l'idéal humanitaire, qui avait été celui de Kant, par suite de cette situation nouvelle; enfin sur l'influence exercée par cet état de choses sur la philosophie elle-

1. *Revue de Métaphysique*, janvier et mars 1918. Il est tout à fait invraisemblable que M. Dewey ait jamais eu connaissance de ce cours, professé il y a longtemps à Bordeaux.

même, obligée, avec Hegel, de chercher une impossible conciliation entre le personnalisme moral et l'obéissance passive au gouvernement. La conclusion de ce coup d'œil historique nous ramène d'ailleurs à l'idée fondamentale du livre : il ne saurait y avoir d'éducation normale tant que chaque État prétend à la souveraineté absolue, vit les armes à la main, dans une hostilité toujours latente et parfois ouverte à l'égard des autres peuples; — pas plus que si, dans chaque État, il existe des classes sociales nettement distinctes, dont les unes ne sont que les instruments de la culture des autres. Il ne suffit pas de s'assurer que l'éducation n'est pas employée d'une manière active comme un instrument d'exploitation et une arme de classe; « il faut créer des facilités scolaires assez larges pour qu'elles remédient, et non pas seulement sur le papier, aux conséquences des inégalités économiques, et qu'elles assurent à tous les pupilles de la nation une égalité de moyens extérieurs en vue de leur future carrière » (114). Pour en arriver là, on doit non seulement assurer à chacun la possibilté de suivre tout enseignement accessible à son intelligence, mais aussi modifier l'idéal traditionnel de la culture, les sujets traditionnels d'étude, les méthodes traditionnelles, d'une manière telle que les enfants en reçoivent une action éducatrice efficace, qui dure jusqu'à leur maturité. — De même il ne suffit pas d'enseigner les horreurs de la guerre, d'éviter tout ce qui stimule la jalousie ou l'animosité internationales. Il faut mettre l'accent sur ce qui unit les peuples par-dessus les barrières politiques ou géographiques. « Il faut faire pénétrer à fond dans les esprits, de telle sorte qu'elle y devienne active, cette idée que la souveraineté des États n'est qu'un principe secondaire et provisoire, en face de la société plus libre, plus complète, plus fructueuse de tous les êtres humains » (114). Ce double idéal peut sembler lointain, presque inaccessible; mais pourtant, s'il n'est pas possible de le réaliser, la démocratie ne sera qu' « une ridicule et tragique illusion ».

Quand il s'agit de définir les moyens de cette réforme, nous revenons aux considérations les plus générales de la psychologie et de la théorie des valeurs. Ce n'est pas qu'il y ait, de la part de l'auteur, incapacité de descendre au concret. Loin de là : il l'a fait dans d'autres ouvrages; il a organisé, à côté de son Université, une école d'expérience pédagogique, où il a réalisé des essais très

intéressants pour amener les enfants à l'intelligence de la vie moderne, par la réalisation temporaire de l'état économique antérieur, où presque tout se fabriquait soit à la maison, soit dans le voisinage immédiat et sous les yeux du consommateur[1]. Mais ici, ce n'est pas ce qu'il vise. Il veut critiquer et résoudre en principe les antinomies pédagogiques courantes, celles de la fin et des moyens, du développement naturel et de l'efficacité sociale des tendances, de l'intérêt et de la discipline, du jeu et de l'effort. Pour une part, il retrouve sur ce point des thèses bien connues : point d'effet sérieux de l'éducation si elle ne met pas en jeu les intérêts actuels de l'enfant, — non pas des intérêts de curiosité spéculative, mais ceux d'une action qui le concerne personnellement (158). Il faut que tout travail scolaire repose sur la présence de valeurs immédiates, appréciées pour elles-mêmes (*appreciation values*). Tout ce qui n'a pas été aimé de cette manière, quand on l'étudiait, sera d'un usage médiocre, quand plus tard on voudra s'en servir. « Le vrai moyen de faire sentir à un élève que l'arithmétique a la valeur d'un instrument, ce n'est pas de lui faire une conférence sur le bénéfice qu'il en retirera dans un avenir lointain et douteux, mais de lui faire découvrir que l'habileté à se servir des nombres pourrait lui être fort utile dans quelque affaire qui lui tient à cœur » (281). On reconnaît, peut-être sans enthousiasme, les *isopérimètres* de Rousseau. Mais à ces considérations générales, si peu contestées en théorie, — et d'une application si difficile qu'elle a découragé bien des éducateurs — M. Dewey ajoute aussitôt quelques considérations qui expliquent peut-être la difficulté : n'est-ce pas l'organisation sociale qui est ici en cause, et que notre intelligence individuelle ne suffit pas à transformer, même quand nous voyons ce qui serait souhaitable? L'opposition de l'intérêt et du travail ennuyeux, celle de la théorie et de la pratique, de la pensée et de l'adresse manuelle, celle même de l'esprit et du corps ne résultent-elles pas de la division de la société entre les « *laboring classes* » et les « *leisure classes* »? Cette division remonte à l'antiquité grecque, qui a si fortement opposé l'apprentissage à l'éducation libérale, qui a cru voir dans la

1. John Dewey, *The school and society*, Chicago, 1900. Voir en particulier le dernier chapitre : « Three years of the University elementary school ».

« contemplation » la fonction essentielle distinguant l'homme des animaux, et qui en a conclu que telle était sa vertu suprême et sa fin. Si l'on enseigne la musique pour faire de bons exécutants, disait Aristote, elle n'est plus un acte libéral : autant vaudrait enseigner la cuisine. Pour lui les laboureurs, les femmes, les esclaves n'ont d'autre rôle que de permettre aux hommes de loisir une vie toute spirituelle (295-297). — Aujourd'hui encore, la majorité des hommes n'a pas de liberté économique : leur besogne se trouve déterminée du dehors, par accident; elle n'est pas l'expression normale de leurs besoins et de leurs facultés réagissant sur leur milieu. Et ceux qui les dirigent gâtent par contre coup leur intelligence, eux aussi, en l'appliquant plus au gouvernement des hommes qu'à la manipulation et à l'administration des choses. De là le dualisme de notre éducation, l'utilitarisme étroit d'une part, de l'autre la culture formelle et sans rapport avec la vie, l'opposition d'exercices physiques et d'exercices intellectuels sans lien, qui se nuisent au lieu de coopérer (160-165). Mais si l'école souffre de cette division sociale, elle peut contribuer d'autre part à la faire disparaître. Au lieu d'osciller entre ces deux conceptions extrêmes, qu'on essaie de réorganiser l'éducation en prenant pour règle la poursuite intelligente d'une fin réellement désirée, la formation de l'esprit non par les mots seuls — quoiqu'il faille faire une large place à cet outil social essentiel qu'est le langage, — mais avant tout par *l'expérience*, l'expérience des succès et des échecs d'un effort réel vers un résultat auquel on tient. Les générations élevées ainsi seront prêtes à surmonter le dualisme social, — qui d'ailleurs peut être attaqué directement par d'autres voies.

C'est là un programme pragmatiste; M. Dewey accepte le mot (400). Contrairement au platonisme, qui fait dériver toute connaissance de la raison, mais contrairement aussi au condillacisme, qui croit pouvoir tout obtenir de la sensation, la théorie moderne de la connaissance est « expérimentaliste[1] ». Toute pensée vraie enveloppe une action dirigée, un effort, la continuité entre savoir

1. Les chapitres XX à XXIII contiennent des observations historiques très intéressantes sur la liaison entre les différentes conceptions philosophiques qui se sont succédé et les doctrines d'éducation correspondantes.

et produire, l'impossibilité de les séparer sans en ruiner la valeur (306-320). De là, aussi, le tort qu'ont eu la plupart des écrivains pédagogues de disjoindre la question des matières enseignées et celle des méthodes d'enseignement; ce n'est là qu'un moyen d'analyse tout élémentaire et provisoire. Il n'y a point de méthode qui puisse être communiquée toute faite aux maîtres pour enseigner, aux écoliers pour apprendre, aux étudiants pour explorer et pour exposer un sujet, sauf la méthode active qui consiste à leur montrer ce qu'on fait, puis à leur dire : « Essayez, et regardez bien le résultat de votre essai. » Aller directement aux choses, en songeant à ce qu'on veut obtenir, et non à son attitude ; faire à fond ce qu'on fait, et ne faire qu'une chose à la fois; avoir l'esprit ouvert, sans parti pris, observateur, accueillant à la leçon de l'expérience; réfléchir avant d'agir, prévoir les effets et prendre ses responsabilités, telles sont les conditions de la vie mentale, — et par conséquent celles d'une véritable éducation (204-209). « Le mauvais résultat le plus durable de la congestion des programmes scolaires, de l'abondance excessive des devoirs et des leçons, ce n'est pas encore tant l'ennui, la fatigue nerveuse, le savoir superficiel, quelque sérieux que soient ces inconvénients; c'est surtout l'incapacité de voir nettement ce que c'est que de savoir et de croire vraiment quelque chose » (280).

On comprend que, dans cette intention, M. Dewey recommande à la base de toute éducation le travail manuel : jardinage, tissage, travail du bois et des métaux, cuisine, etc. C'est par là qu'il entend amorcer l'intérêt pour les sciences. La culture des plantes donnera toutes les notions élémentaires de botanique : il suffit pour cela qu'on ne cultive ni comme un apprenti-jardinier, ni comme un intellectuel qui en fait une agréable distraction. Et de même pour les autres sciences (235). Mais M. Dewey va plus loin : il entend légitimer par sa doctrine pédagogique, la place que tient l'histoire dans l'éducation — au grand dommage intellectuel des enfants d'aujourd'hui, mais au grand avantage de ceux qui leur succéderont : pour lui, l'histoire (mais l'histoire sociale et économique plutôt que politique) la géographie, l'histoire naturelle, la cosmographie, forment un tout homogène, qui représente l'extension normale, dans le temps et dans l'espace, de l'image du monde qui nous entoure immédiatement et que nous construisons sans

effort appréciable. La méthode génétique a été peut-être le plus grand progrès scientifique de la fin du XIXe siècle; mais il ne faut pas n'en prendre qu'une moitié : l'état actuel ne peut être séparé de ses origines, c'est entendu; mais le passé, lui non plus, ne peut être séparé du présent sans perdre tout son sens. La clef de l'histoire est toujours quelque situation actuelle, avec les problèmes qu'elle soulève (251).

Les langues anciennes, au contraire, lui paraissent comparativement de peu de valeur. Le culte du grec et du latin est une survivance. Ce qui donne à une étude sa valeur d' « humanités », ce n'est pas d'avoir pour objet la tradition, c'est « d'être un agent de libération pour l'intelligence humaine et pour l'humaine sympathie. Toute matière d'étude qui y sert appartient aux humanités; et toute matière qui n'y sert pas n'a même pas de valeur éducative » (269).

En un mot, ce que M. Dewey demande, d'une part au nom de la démocratie (c'est-à-dire pour les hautes raisons morales que nous avons vues dès les premières pages), de l'autre au nom de la théorie moderne de la connaissance, qui lui en paraît d'ailleurs solidaire, — c'est l'effacement de l'antithèse traditionnelle entre l'éducation-culture et l'éducation-apprentissage, par une conception qui les fait dépendre l'une de l'autre. « Le seul entraînement adéquat en vue des occupations de la vie est l'entraînement par des occupations réelles, elles aussi. Le principe posé dès le début de ce livre, que le processus éducatif a sa fin en lui-même et que la seule préparation suffisante aux responsabilités ultérieures s'obtient en tâchant d'obtenir de la vie présente le rendement maximum, ce principe s'applique dans toute sa force à la phase professionnelle de l'éducation. La profession fondamentale de tous les êtres humains, à tous les âges, c'est de vivre, de croître intellectuellement et moralement » (362). Que l'enfant réalise donc avant tout sa nature d'enfant, puis d'adolescent, puis d'homme : on reconnaît encore là une des grandes idées de Jean-Jacques.

L'école doit être en liaison étroite avec le monde extérieur, avec la grande société dont elle est une partie; mais il faut aussi qu'elle soit elle-même une communauté, qu'elle ait une vie sociale complète, qu'elle constitue non pas un endroit à part où l'on va réciter des leçons, mais un groupe humain en miniature, où l'étude et le

développement, physique et mental, ne sont que le *sous-produit* d'une expérience active, actuelle et partagée. C'est seulement en voyant le jeune homme à l'œuvre, dans des tâches auxquelles il se donne de tout cœur, que l'éducateur et lui-même pourront se rendre compte de ses aptitudes, et décider ce que sera sa carrière quand viendra le moment de se spécialiser. Et de cette manière aussi la spécialisation, — jusque dans les formes qui paraissent aujourd'hui les plus contraires à la culture — perdra son venin, et pourra même devenir un prolongement de l'éducation. Le problème moral lui-même (et c'est par là que finit l'auteur) en recevra une nouvelle lumière; on verra se dissiper quelques-unes des antinomies où il se heurte actuellement : celle de l'intelligence et du caractère, pour les raisons que nous avons déjà vues; celle de l'intention et de la conduite, qui deviennent solidaires; enfin celle du devoir et de l'intérêt, car l'attachement de chacun à l'occupation qu'il a librement choisie doit l'amener sans effort, par une sorte d'entraînement et de passion professionnelle, à se dévouer jusqu'au bout à son métier, en dépit des difficultés, des dangers ou des pertes, comme le véritable artiste se dévoue à son art (410).

II

M. Zoretti s'accorde sur bien des points avec l'éminent philosophe de Columbia, et tout d'abord sur le double but de l'éducation, qui doit à la fois préparer l'activité économique du pays, et conserver ou même accroître son développement intellectuel, son niveau de civilisation. Sans doute, pour lui, il y a là « deux buts différents, très différents » (VII) qu'il s'agit de concilier le mieux possible; il parle de la « superposition » du travail manuel et des études intellectuelles (89), tandis que pour M. Dewey, nous l'avons vu, la différence n'est qu'apparente : l'opposition superficielle de ces deux fins s'explique par l'histoire de la philosophie et par celle des institutions; une théorie vraie de la connaissance et de l'action en fait apparaître l'unité. Mais M. Zoretti refuserait-il d'aller jusque-là? Il me semble que non, et que, s'il ne le fait pas, c'est seulement parce qu'il est peu versé dans ce genre de questions, qu'il aime à se tenir au voisinage immédiat des faits, et

à les prendre tels qu'ils sont donnés. L'approbation qu'il accorde aux réflexions de M. Buyse sur le travail manuel paraît montrer qu'il n'aurait pas d'antipathie pour cet aspect de la thèse pragmatiste, — bien au contraire.

Au mot « démocratie », qui figure cependant au titre de son ouvrage, M. Zoretti préfère celui de « socialisme ». Mais là encore, il n'y a guère qu'une différence d'expression. Quand il déclare insuffisant l'idéal démocratique, c'est qu'il l'entend dans un sens beaucoup plus restreint que M. Dewey. Pour l'auteur d'*Éducation*, la doctrine démocratique est toute négative : elle consiste dans la libération à l'égard de l'Ancien Régime, et se réduit à la conquête par le peuple de ses droits politiques; c'est l'état « métaphysique », comme disait Auguste Comte, tel qu'il a dominé à la fin du XVIII[e] siècle. Il n'y fait entrer ni l'égalitarisme économique, ni la justice sociale, ni la solidarité, ni les devoirs de l'homme; tout cela, pour lui, appartient en propre au socialisme[1]. Or, nous savons que dans le langage de M. Dewey, la démocratie contient tout ce programme. Il y a donc là surtout une opposition de terminologie, qui se rattache bien à quelques divergences réelles d'idées, et surtout de méthode dans la réforme des institutions, mais qui laisse intactes les grandes directions normatives de la vie politique. — L'un et l'autre, d'ailleurs, se retrouvent pleinement d'accord pour lier le succès de leur doctrine sociale à celui d'un internationalisme mesuré qui veut, tout en respectant la personnalité des différents peuples, les unir dans une société plus générale, et garantir ainsi leurs droits et leurs obligations, comme chaque État les garantit à ses citoyens[2].

M. Zoretti explique, lui aussi, par les contingences historiques l'opposition entre l'enseignement primaire et technique et l'enseignement soi-disant libéral et surtout « bourgeois ». Mais on pense bien qu'il ne remonte pas jusqu'aux Grecs. L'histoire qu'il retrace à grands traits est celle de notre instruction publique

1. Sur cette différence de l'idéal démocratique, négatif, âpre aux revendications de droit, et du socialisme, rénovateur, tendant à l'amélioration de la vie par une organisation plus parfaite de la productien et de la répartition, voir, Ch. Andler, *La civilisation socialiste* et Maxime Leroy, *Citoyen ou producteur? Revue de métaphysique*, septembre 1919.

2. Dewey, 114-115; — Zoretti, XV et 184.

française depuis Napoléon[1]. Son exposé, plein de faits, de dates et de chiffres, se termine par une critique mordante et difficile à réfuter de l'état de choses actuel : illusion encyclopédique, congestion des programmes, absence de but défini à l'école et au lycée, insuffisance lamentable des résultats, comme en témoignent les examens eux-mêmes. Et la racine de tout le mal est à son sens dans l'état social qui domine la répartition des enfants dans nos établissements d'instruction; on ne peut attendre mieux du recrutement exclusif de l'enseignement secondaire dans la seule classe riche, ce qui est évidemment absurde, s'il s'agit d'un enseignement qui doit s'adresser, par nature, à des intelligences d'une qualité supérieure, et préparer à tous les grands emplois sociaux. Et d'autre part, cette éducation séparée entretient l'antagonisme des classes. L'élève du lycée « ignore le travail manuel, comme le primaire ignore le grec : on a pris soin de lui éviter tout contact avec les fils de ceux qui vivent du travail de leurs mains, avec les outils qui servent à assurer la perpétuité de la richesse de sa classe[2]; il n'a pas reçu sous sa forme la plus concrète l'enseignement du labeur productif; il ne sait ce que c'est que produire, créer, construire.... A l'heure actuelle, dit M. Victor Bérard, il existe deux classes, les gens qui ont été élevés d'une certaine façon au lycée, les autres qui ont

1. Ch. I : « Coup d'œil d'ensemble »; ch. IV : « Un siècle d'évolution démocratique »; ch. V : « L'œuvre de la troisième République ».

2. M. Zoretti parle du bourgeois client du lycée et du riche comme si les deux termes étaient à peu près équivalents. Il y aurait, semble-t-il, surtout au point de vue du recrutement scolaire, des distinctions assez profondes à faire. De même qu'au XVIIIe siècle il s'était élevé une aristocratie d'argent en face de l'aristocratie de naissance, il y a, en ce moment, en face de familles « bourgeoises » ayant une tradition d'affinement et de culture — mais sans fortune, et qui entretiennent péniblement leurs fils pour leur permettre des études complètes, — une ploutocratie sans éducation et sans besoins spirituels, qui constitue une tout autre sorte de bourgeoisie, pleine de son succès, soucieuse seulement de le consolider, et par suite beaucoup plus réfractaire à l'assimilation sociale que n'est l'ancienne. — D'autre part, même avant les remous économiques récents, n'y avait-il pas une grande différence, au point de vue de l'aptitude à profiter d'un enseignement spécial, entre la classe riche, oisive, sans profession ; la classe des hommes d'affaires, industriels, commerçants, utilisant et gouvernant le travail d'ouvriers ou d'employés ; et enfin la classe des techniciens exerçant eux-mêmes un travail direct, sans que leur revenu tire un bénéfice du travail d'autrui comme un médecin, un professeur, un actuaire, un écrivain, un ingénieur salarié, etc.? Sur le rapport entre le recrutement actuel de l'enseignement secondaire et le mouvement démocratique, voir P.-F. Pécaut, *École unique et démocratisation*, *Revue pédagogique*, avril 1919.

été élevés dans d'autres idées à l'école primaire. Il est scandaleux, au point de vue démocratique que l'on apprenne aux uns à estimer ce que l'on apprend aux autres à mépriser » (61).

A notre éducation française, divisée suivant les classes sociales, et dans laquelle la partie la plus instruite de la nation ne pratique aucun travail manuel[1], il oppose précisément l'éducation des États-Unis. « La plupart des États, dit-il, ont réalisé ou réalisent peu à peu cet idéal vraiment démocratique. M. Omer Buyse, au si pénétrant ouvrage duquel j'emprunte ces détails[2], caractérise en une formule topique et fort exacte la conception américaine : « A tous une chance égale et pas de cul-de-sac en matière d'éducation. » On ne voit pas comment un programme pourrait être plus démocratique, et on ne voit pas non plus comment une démocratie logique pourrait ne pas y souscrire » (87). Et il emprunte au même auteur ce résumé des avantages du travail d'atelier chez les élèves : « Le travail manuel stimule l'ardeur et la compréhension des enfants, que les études verbales découragent souvent; il stimule l'esprit inventif, et a contribué par là à élever l'étiage des procédés et des moyens d'exécution mécaniques, résultat d'une extrême importance sociale; il donne une notion nette sur la relativité des choses et des forces et facilite l'étude scientifique par l'étude directe des formes et des matériaux. Il donne de fortes aptitudes mécaniques, et prépare les voies du succès dans la vie à maint sujet de jugement solide, d'observation attentive et féconde, mais dont la mémoire insuffisante et le peu de goût pour les connaissances de seconde main auraient, dans un de nos lycées européens, masqué les vraies qualités, et qui n'eût pu les développer, faute de terrain convenable[3]. » Et il ajoute : « L'enfant apprend, en le pratiquant, la valeur sociale du travail manuel, ce qu'il

1. Sauf quelques leçons accessoires, organisées par des proviseurs ayant de l'initiative, mais qui 1° restent à l'état de distraction, *d'art d'agrément*; 2° sont rendues très difficiles par les questions de dépense, et surtout par la responsabilité en cas d'accident qu'une loi fâcheusement rédigée fait encourir aux éducateurs.

2. Il vient de parler de la gratuité de l'enseignement primaire et secondaire aux Etats-Unis, et de la liaison des deux enseignements.

3. M. Zoretti parle de cette éducation combinée par le travail manuel et les études intellectuelles comme si elle était presque universelle aux Etats-Unis; mais le livre de M. Dewey montre bien, par son plaidoyer même en ce sens, qu'il s'agit plutôt d'un mouvement en voie de réalisation.

exige de patience, de persévérance dans l'effort, les difficultés de la lutte avec la matière rebelle : il en conserve le respect. Quelle que soit sa destinée, quelle que soit son origine, l'enfant, devenu homme, saura que le producteur manuel est le véritable type, et pour longtemps encore, de l'humanité; que les autres sont l'exception; que la société est basée sur lui. C'est à l'atelier scolaire que doivent se fondre les classes; c'est devant le même étau, la même forge, que les enfants de toutes les classes doivent faire l'apprentissage du travail producteur » (80-90).

Comment faire passer ces principes dans les faits? C'est ici que M. Zoretti dépasse de beaucoup les généralités précédentes, et donne un plan d'études précis. Près de la moitié de l'ouvrage est consacrée à cette intéressante exposition. En voici les traits essentiels.

D'abord, gratuité absolue de l'enseignement à tous les degrés. « Il faut que l'enseignement ne rapporte rien à l'État : rien que des valeurs en hommes, en forces d'organisation et de production » (151). Cette gratuité existe en France dans l'enseignement primaire; et dans les autres ordres d'enseignement, sans compter les bourses, la part contributive de l'élève payant est si notablement inférieure à ce qu'il coûte que l'État, en fait, y donne déjà *gratis* la majeure partie de l'instruction.

Ensuite uniformisation complète, au point de vue de la clientèle sociale, des écoles d'un même degré[1]. Suppression des classes élémentaires des lycées et collèges. Un seul enseignement primaire, prolongé jusque vers quinze ou seize ans, pour tous les enfants. Il se divisera lui-même en deux cycles : dans le premier, où les professeurs seront des femmes, il n'y aura, même au point de vue du travail manuel, que des exercices communs et éducatifs, auxquels participeront également garçons et filles; dans le second, il y aura encore un ensemble d'études communes à tous, et surtout intellectuelles, mais aussi une variété de branches accessoires, de matières à option, permettant à chacun, suivant ses aptitudes, de

1. M. Zoretti admet un enseignement libre, sur le programme duquel l'Etat n'exercerait aucun contrôle. Mais il compte que la supériorité d'un enseignement d'Etat bien compris serait telle qu'il effacerait tous ses rivaux (154-155; voir aussi 218). Il est intéressant de comparer ce qui est dit de l'enseignement libre dans *l'Université Nouvelle*, I, 67-69.

fréquenter l'atelier de son choix. Mais, même alors, la préparation restera *générale* : l'apprentissage technique, réellement spécialisé, n'aura lieu qu'après quinze ans.

Au sortir de ces écoles, qui donneront à la nation un fonds intellectuel et moral homogène, première sélection : ceux-là seuls qui manifesteront des qualités intellectuelles notables passeront dans l'enseignement secondaire. Les autres entreront dans des professions plus matérielles; mais d'ailleurs jusqu'à dix-huit ans, ils continueront à recevoir un enseignement obligatoire d'environ deux heures par jour, prolongé lui-même par des cours facultatifs du soir pour les adultes.

Après les trois ans d'études secondaires, nouvelle sélection et passage, s'il y a lieu, à l'enseignement supérieur, pour lequel il n'y aurait que peu de changements, tandis que les élèves mieux doués pour la vie pratique que pour les études rejoindraient les anciens primaires, avec un bagage de connaissances, et surtout avec un degré de culture qui les prépareraient (mais sans droits acquis par cela seul) à devenir des organisateurs et des chefs. — L'auteur sent bien que ses sélections successives sont l'âme du système : tout un chapitre a pour objet d'en établir le mécanisme. Point d'épreuves en temps limité, sur un programme stupidement « préparé » : on sait le mal que produit cet état de choses, surtout en mathématiques spéciales. Réduction au minimum des concours, que l'on transformera autant que possible en examens; et surtout — c'est le plus intéressant — sélection faite par les professeurs eux-mêmes, d'une manière double : d'abord, d'après le travail fourni et les aptitudes manifestées dans les études *précédentes*; cette première sélection aura surtout un caractère de conseil; — puis, plus rigoureusement, après un mois d'épreuve, par les professeurs du *nouvel* enseignement que l'enfant désire suivre. Au reste, il estime, et sans doute avec raison, qu'il n'y aurait pas trop de presse à l'entrée de l'enseignement secondaire ou de l'enseignement supérieur : car toutes ces réformes sont coordonnées, dans sa pensée, à un nouvel état social où par la disparition des privilèges attachés à certaines études, chacun ne suivrait que ses goûts, et où l'on n'aurait ni plus d'avantages économiques ni plus d'honneur à faire des études abstraites plutôt que du travail manuel, à peu près de même qu'aujourd'hui on n'a ni

plus d'avantages économiques ni plus d'honneur à faire de l'histoire que de la botanique. D'ailleurs ceux qui se livreront aux études supérieures ne renonceront pas au travail matériel; ils n'en seront pas moins capables que ceux qui seront restés aux premiers stades de l'instruction; ils continueront à se servir de leurs mains, au grand profit de leur intelligence elle-même. Et inversement, les ouvriers ne cesseront pas entièrement de cultiver leur intelligence : toute une organisation est prévue pour mettre à leur disposition une vulgarisation intelligente des connaissances supérieures. Enfin, un trait remarquable de la doctrine est la préoccupation constante de laisser à tous les étages des voies de raccord, des « aiguillages » tels qu'à n'importe quel âge on puisse, si les goûts changent, ou si les facultés se développent, regagner la profession qu'on regrette de n'avoir pas embrassée. Dans la précocité des concours qui classent un homme pour la vie, et décident à vingt ans, en pratique, ou même plus tôt, de ce qu'il sera à cinquante, M. Zoretti voit un des plus graves défauts de la société moderne. Peut-être exagère-t-il en supposant qu'un intérêt de classe a toujours produit cette précocité de sélection : je sais des cas où elle a été recherchée pour des raisons toutes différentes, plutôt contraires. En tout cas cette mobilité, qui s'oppose à une différenciation organique trop pénétrante, et par suite irréparable, rentre fort bien dans l'esprit de la réforme, et favorise le maintien de l'unité morale vers laquelle elle tend.

Ceux qui connaissent nos anciens socialistes français, si dédaigneusement traités d'utopistes par la génération qui les a suivis, seront certainement frappés par la parenté d'un grand nombre de ces réformes avec celles qu'ils ont préconisées. Il suffit par exemple d'ouvrir le *Voyage en Icarie*, cette œuvre si pleine de respect et d'amour pour la personne humaine, de foi dans la science et dans la raison, pour y trouver les traits caractéristiques du programme que nous venons de parcourir. « Tous les Icariens, sans distinction de sexe ni de profession, reçoivent la même éducation générale ou élémentaire.... Tous ceux qui exercent la même profession industrielle ou scientifique reçoivent en outre la même éducation spéciale ou professionnelle[1]. » Cabet, qui croit à

1. Cabet, *Voyage en Icarie*, ch. x, 5ᵉ éd., p. 74.

une diminution possible et considérable du nombre des heures de travail, prolonge cette éducation générale et commune jusque vers dix-sept ou dix-huit ans. Les éléments concrets des sciences naturelles, de la physique et de la chimie en font la base; comme pour M. Dewey, la géographie s'y trouve rattachée. Le travail manuel y tient une place d'honneur : « Nous habituons les enfants à manier le rabot, les pinces, la scie, la lime et les principaux outils; et cet exercice, qui rend le jeune homme adroit, et qui le prépare à apprendre tous les états, est pour lui un véritable plaisir[1]. »

A dix-huit ans l'éducation devient spéciale ou professionnelle; « mais l'éducation générale ne cesse pas encore; car c'est alors que commencent les cours élémentaires de littérature, d'histoire universelle, etc., et tous ceux qui constituent l'éducation civique. Tous ces cours, obligatoires pour les jeunes gens, durent jusqu'à vingt et vingt-un ans, et se font après les travaux de la matinée[2]. » L'étude des langues anciennes est, pour lui aussi, une profession, et fait partie de l'éducation technique, spécialisée. Il y joint celle des langues étrangères, pour des raisons d'ailleurs particulières à l'Icarie. Il est inutile de pousser plus loin les raprochements; on pourrait en trouver d'autres; on pourrait aussi s'amuser à noter les points de détail où les prétendues rêveries de Cabet sont devenues de nos jours des faits réalisés ou des opinions banales. Il ne manque pas d' « utopistes » dont il faudrait en dire autant.

L'ouvrage de M. Zoretti, s'il ne renferme que d'une manière latente une philosophie de l'éducation, apporte sur tout le détail de l'organisation et des programmes des indications précises, qui permettent à l'imagination de « réaliser » de la manière la plus concrète ce que serait la vie scolaire sous ce nouveau régime. Je voudrais pouvoir mentionner ici, une à une, et discuter sur quelques points les réformes qu'il a le courage de proposer : son livre, à cet égard, fourmille de remarques qui mériteraient un examen spécial, technique et pratique. Il est bien certain qu'à se représenter le système seulement dans ses traits généraux, on risque de s'en exagérer quelque peu la perfection, et en même

1. Cadet, *Voyage en Icarie*, ch. xii, p. 106.
2. *Ibid.*, ch. x, p. 82.

temps de sous-évaluer, comme il arrive d'ordinaire, les difficultés que ne manqueront pas d'apporter dans la pratique la pauvreté d'esprit ou la mesquinerie des caractères, l'irréflexion, la paresse, l'absence de respect du bien public, les sottises de l'amour-propre et les écarts des passions. Mais peu importe; tous les régimes souffrent plus ou moins de ces plaies. Sans se vanter de les guérir, il faut mesurer si, toutes choses égales, et dans l'imperfection des individus, l'organisation nouvelle représente un progrès sur l'ancienne.

III

Revenons aux principes communs de M. Dewey et de M. Zoretti; car leurs deux ouvrages se complètent, et pendant que l'un fournit des applications précises, mais fondées sur des vues parfois un peu sommaires ou intuitives, c'est souvent dans l'autre que nous en trouvons la justification théorique, pleinement analysée.

Je ne crois pas forcer leurs idées en relevant chez eux la confirmation, *a posteriori*, des thèses assimilationnistes que j'ai si souvent entendu traiter de paradoxes arbitraires[1]. Qu'est-ce que l'idée même de la démocratie, telle qu'ils l'entendent, sinon la dissolution graduelle des différences préexistantes, données toutes faites, antérieures à la réflexion, et qui constituent les classes sociales? Aussitôt que les hommes prennent conscience de leurs rapports, ils découvrent avec étonnement, avec révolte, — et les privilégiés eux-mêmes participent souvent à cette révolte, au moins dans leur jeunesse, — qu'il existe entre les conditions de la vie des différences illogiques, injustifiables, à quelque idéal moral réellement admis qu'on veuille les mesurer. Ce n'est là qu'un cas spécial de notre réaction contre les différences inexpliquées, qui est à la base de la science comme de la justice. Je dis les différences inexpliquées : mais qu'est-ce qu'une différence *expliquée*, sinon, une différence réduite, et dans laquelle on découvre des éléments d'identité? Il en est de même au point de vue moral qu'au point de vue théorique : sans doute, on commence d'abord

1. Par exemple, tout récemment encore, dans l'ouvrage d'ailleurs si utile de M. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, p. 48 et suiv.

par mettre la bonne règle à traiter différemment les êtres inégaux, — ce qui est déjà une forme d'égalisation — mais aussitôt après, ou même d'avance, on sent un autre besoin, celui-là même qui remplit les œuvres des « éducationnistes » du XVIIIe siècle : diminuer ces différences elles-mêmes, réparer autant que possible l'injustice de la nature qui fait actuellement des êtres arriérés, lamentablement plus faibles, moins intelligents, ou même moins moraux que les mieux doués[1]. « Nous voyons en l'homme, dit avec raison M. Zoretti, un terrain qui n'a été jusqu'ici que l'objet de défrichements insuffisants. Quand l'exploitation intensive en sera faite, nul doute que la moyenne ne donne, non pas peut-être (au moins tout de suite) des résultats extraordinaires, mais en tout cas des résultats bien supérieurs à ceux d'aujourd'hui.... Jusqu'ici, l'éducation n'a pas existé pour la masse. Répandons-la, et nous verrons après » (144).

De cette valeur supérieure du progrès vers les similitudes, nous avons vu qu'on trouvait un témoignage frappant chez M. Dewey[2]. En résumé, ce qui caractérise, à son sens, la démocratie, c'est « le besoin *conscient* d'assurer à tous les individus un intérêt *consciemment* social, au lieu de se fier surtout à la puissance de coutumes instinctivement suivies, sous la direction d'une classe sociale supérieure » (376). Sa définition même de la socialité, en général, implique non pas la différenciation, mais au contraire la communauté intellectuelle des citoyens, leur capacité de se représenter tous également le rôle des autres. L'accroissement et la réorganisation continue de l'expérience, choses essentiellement démocratiques, reposent sur la circulation des idées entre des êtres actifs capables de se les communiquer l'un à l'autre, et de créer ainsi un monde de vérités objectives dans lequel ils vivront plus que dans leurs sensations individuelles. Comprendre, c'est participer. Le langage, cette base de toute culture et de toute éducation, est une forme de cette participation; mais il n'en est que la plus générale : il y en a d'autres partout où il y a pensée et moralité (39). Ce n'est pas seulement l'imitation qui est ici en

1. Voir dans le *Bulletin de la société de philosophie* (C. R. de la séance du 18 mai 1905, p. 204) la discussion sur le mot *Égalité*.
2. Voir ci-dessus, section I.

cause : l'adaptation vraiment sociale est l'adaptation intelligente, par laquelle les différents individus déplacent hors d'eux leur centre d'attraction, et le transportent aux fins du groupe en les faisant leurs. La philosophie elle-même s'éteint dès qu'elle devient affaire d'école, domaine d'initiés et de spécialistes : la vraie philosophie est une théorie de la raison, c'est-à-dire de la vie commune des esprits, de la direction commune de l'action, et de la formation d'une image unique du monde (384-385). Tous les dualismes, toutes les oppositions que doivent surmonter la morale et la pédagogie, sont, au fond, la trace de la différenciation héréditaire des éléments sociaux; et les valeurs éducatives se ramènent au contraire à la capacité croissante, pour tous les citoyens, de participer au progrès de l'expérience collective en s'imprégnant de ses résultats, et en contribuant à leur tour, pour si peu que ce soit, à la développer.

Chez M. Zoretti, le principe d'assimilation n'est pas si nettement formulé. Il y a même bien des expressions qui pourraient suggérer une idée inverse : à maintes reprises, il se déclare passionnément individualiste; il met même au nombre des qualités que doit développer l'éducation ce qu'il nomme « le culte du moi », « l'orgueil d'être soi-même » (mais il est clair, disons-le tout de suite, que ce n'est ni au sens de Nietzsche, ni au sens de Barrès); il parle avec l'ironie coutumière du goût administratif pour l'uniformité; enfin et surtout, dès sa préface, il nous avertit loyalement qu'il est socialiste orthodoxe, et qu'il adhère à la formule de la « lutte des classes ».

Mais allons aux faits et aux applications : le principe de la lutte des classes est essentiellement, pour lui, un principe d'assimilation et d'effacement des classes; je dirais d'un mot le principe de la dissolution des classes, si ce terme n'était si sujet à être mal pris « Voilà l'opposition des classes, dit-il en notant la différence des deux enseignements élémentaires : fossé profond, infranchissable; et c'est l'éducation qui la perpétue » (61). Cette opposition est donc un mal; telle est bien sa pensée fondamentale et constante, car on lit ailleurs, à propos de l'inefficacité des bourses : « Comment pourrait-on obtenir ainsi la fusion des classes? » (42). Et plus loin, dans un passage que nous avons déjà cité à un autre point de vue : « C'est à l'atelier scolaire que doivent *se fondre*

les classes.... C'est devant le même étau, à la même forge que les enfants de toutes les classes doivent faire l'apprentissage du travail producteur » (90).

« Lutte des classes » est un terme équivoque, qui énonce d'abord un *fait*, — un fait sujet à certaines réserves, — mais enfin possible à constater historiquement. Mais il désigne aussi toute autre chose ; sous l'influence des idées évolutionnistes de progrès par différenciation, et de lutte pour la vie, — idées si contestables et pourtant si diffuses aujourd'hui qu'on les applique presque sans en avoir conscience — il s'est trouvé travesti dès son origine en un *idéal*, en une règle normative d'action. D'où ces croyances malfaisantes, ruineuses pour la collectivité, que « tout ce qui nuit au bourgeois profite à l'ouvrier » et dans le camp adverse, que tout ce qui améliore la condition de l'ouvrier est un danger pour le bourgeois. Tout cela repose sur des idées périmées, réfutées, bonnes à justifier le « débrouillard » quand il vient de faire un beau coup, ou le « nouveau riche » qui veut consolider sa situation, et qui se sent en goût de la défendre les armes à la main, comme une forteresse conquise. La formule à double sens de la lutte des classes entretient ainsi, et souvent au profit d'exploiteurs politiques, des inégalités, des barrières, des antagonismes, que des esprits nets, comme celui de M. Zoretti, sentent au contraire le devoir, et le besoin de dissoudre. Au lieu de favoriser une confusion fâcheuse par respect d'une expression consacrée, ne vaudrait-il pas mieux substituer partout le mot juste, que lui-même prononce, nous l'avons vu, à plusieurs reprises? Il n'y a que la clarté et la distinction qui servent.

Dans des questions plus spéciales, je retrouve quelquefois cette dualité qui met aux prises, d'une part l'opinion courante, les impressions psychologiques actuelles, peut-être la tradition, de l'autre la « valeur » fondamentale dont l'idée démocratique est la grande application. Ainsi dans la question féministe : M. Zoretti tend visiblement à l'assimilation sociale aussi complète que possible; mais il garde en même temps quelque chose de l'antique idéal qui fait de la femme un être de charme ou de dévouement, dont la destinée gravite autour de celle de l'homme. « Nous réclamons pour les femmes, dit-il, l'accès de toutes les carrières où leurs aptitudes les dirigent; nous voulons que la femme soit, par rapport

à l'homme, égale en droits. Mais nous reconnaissons que le lot de la majorité d'entre elles est foncièrement différent de celui de la plupart des hommes. Mères, femmes d'intérieur *le plus possible* (c'est moi qui souligne) — producteur de richesse dans la mesure où leurs occupations de mères *et de femmes* le permettent, dans cette mesure seulement. Maudites soient les conditions sociales qui temporairement, espérons-le, nécessitent l'oubli de ces fonctions essentielles, car elles sont destructives de la civilisation et de l'humanité » (202). Certaines sections de l'enseignement auront donc une clientèle plus spécialement féminine, — sans que les autres sections soient interdites aux jeunes filles, — mais l'enseignement général restera le même, et devra être donné en commun (même page). La solution est élégante : mais comme on y voit clairement les deux tendances, l'une venant des principes de la vection morale, l'autre née des conditions de fait, presque des conditions physiques, et entre lesquelles il s'agit de trouver un équilibre! La première a clairement par elle-même un caractère normatif; la seconde l'acquiert grâce à une sorte de prescription : nous nous y plions, moitié par nécessité, moitié parce que nous y sommes nous-mêmes si pleinement accoutumés que nous y voyons quelque chose comme une autre norme qui s'opposerait à la première; mais c'est plutôt une règle de conduite pratique, dérivée, comparable aux règles semi-matérielles, semi-formelles de la logique courante, à cette « raison constituée » d'où dérivent immédiatement les applications à la vie réelle.

L'esprit démocratique, c'est l'esprit qui tend à nous faire devenir aussi pleinement que possible les semblables de « nos semblables ». M. Zoretti, qui parle avec tant de sympathie du christianisme, ne refuserait sans doute pas de souscrire à cette formule. « Il faut, dit-il, maintenir l'unité générale de la culture en exposant, jusqu'à faire pénétrer l'idée dans les moelles de l'enfant, ce qui constitue notre unité nationale. Il faut même commencer, aussitôt que possible, à lui faire comprendre l'unité du type humain sous toutes les latitudes, et les grandes idées de fraternité universelle, ou tout au moins de solidarité humaine » (184). J'aime mieux fraternité que solidarité, qu'on applique souvent aussi à ce lien mécanique d'interdépendance par différenciation si fortement stigmatisé par M. Dewey, comme nous l'avons vu

plus haut. Mais l'essentiel est qu'il ne saurait y avoir de doute sur l'idée directrice, sur la « raison constituante ».

Une fois qu'elle est solidement acquise, on peut, comme les éducateurs dont nous venons d'examiner les œuvres, s'adapter sans danger à des conditions diverses, en marquer les restrictions, substituer, par exemple, à l'idéal naïf de l'uniformité réglementaire, centralisée, une libre adaptation aux conditions différentes de la vie à la ville et à la campagne, dans la Provence et dans la Bretagne. L'unité est aussi superficielle qu'inutile, ou même néfaste, quand elle consiste à coiffer toutes les têtes du même chapeau, à faire faire la même version à la même heure à tous les collégiens d'un pays. Mais c'est précisément parce qu'une telle unité est extérieure et artificielle qu'elle est malfaisante; la valeur de la liberté, c'est de permettre la formation de cette autre unité, profonde celle-là, qui vient de la convergence spontanée des individus et qui les constitue à l'état de personnes morales, aptes à communiquer vraiment entre elles, à reconnaître les mêmes valeurs, — et non pas à s'exploiter les unes les autres, ou à s'organiser d'une manière dégradante, faisant de chaque cellule un simple instrument dans la vie d'un tout qu'elle ne connaît pas, l'ouvrière inconsciente d'une société biologique comme le corps humain, qui ressemble aux états aristocratiques ou esclavagistes les plus héréditairement différenciés. Le problème de la démocratie est justement d'obtenir une organisation forte et un rendement productif, en dehors des sacrifices moraux que réclame la division du travail sur le type physiologique; si l'on a longtemps jugé ces sacrifices inévitables, ou même désirables, c'est parce que l'on ne concevait d'autre modèle que celui de la nature, et qu'on n'osait prendre conscience de ce qu'il y a de vraiment nouveau et à certains égards de dissolvant — M. Zoretti dirait : de révolutionnaire — dans la volonté de conscience et de communion des esprits.

André Lalande.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

Paul Oltramare : *Vivre. Essai de biosophie théorique et pratique.* — Genève, Georg; 1919. In-12 de XVI-325 pages.

Vivre est une œuvre de moraliste, mais aussi de philosophe. Disons mieux : c'est l'œuvre d'un humaniste, car les travaux antérieurs de l'auteur, indianiste éminent, l'ont mis en possession d'une connaissance de l'humanité plus étendue que celle de la plupart des philosophes de profession. La réflexion accumulée dans cet ouvrage est celle d'une vie entière, consacrée tant à l'étude qu'à la pensée : il y a là un véritable testament philosophique. Et pourtant l'œuvre est jeune, parce qu'elle présente, généreux et vibrant, un manifeste, un programme d'action.

Quiconque a lu le premier volume de l'*Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde* de M. P. Oltramare, sait que pour lui le mot de théosophie désigne non les rêveries d'une secte gnostique perpétuée jusque dans le monde moderne, mais tout uniquement la métaphysique spéculative. De même la biosophie, dont le nom figure dans le sous-titre du présent ouvrage, n'a rien de commun avec une certaine demi-science, plus occultiste que positive; c'est la sagesse, à la fois théorique et pratique, s'appliquant aux problèmes et aux tâches de la vie. Et la vie dont il s'agit ici est avant tout la vie spirituelle, dont on veut déterminer les conditions pour en promouvoir le progrès. Seule en effet, aux yeux de l'auteur, la vie spirituelle possède une valeur absolue; toute activité susceptible d'y contribuer se justifie dans la mesure où elle y contribue; par contre il faut dénoncer comme le mal en soi, comme l' « ennemi », ce qui fait obstacle à la spiritualité : l'égoïsme chez les individus, l'impérialisme dans les collectivités (272)

La biosophie ne se réduit pas à une hygiène, ni à une pédagogie intellectuelles et morales : son champ d'action coïncide avec celui de la religion, en ce sens que son but est de dépasser le donné, de « surnaturaliser » la nature; mais elle prétend y parvenir sans invoquer de principe transcendant, sans dépasser les phénomènes : il convient de s'élever, par la nature, au-dessus de la nature. Cette transposition

positive, sinon positiviste, de la religion, entend, comme cette dernière, travailler à l'avènement de l'Esprit; mais elle trouve le meilleur moyen d'y parvenir dans la formation de personnalités. Si les individus créent, la société conserve : la cause de l'Esprit exige donc une adaptation harmonieuse de ces deux forces l'une à l'autre. Avec un tact infiniment délicat l'auteur s'applique à les concilier dans les règles qu'il détermine pour parvenir à « organiser sans asservir, à libérer sans désagréger » (193). Pour la solution des plus épineuses difficultés il n'invoque jamais en vain l'austère et douce, l'humaine sapience de Marc-Aurèle. Avec lui, M. Oltramare se trouve spontanément à l'unisson : critère certain de haute sagesse et de persuasive charité. Un tel patronage ennoblit l'apostolat du philosophe genevois, qui souhaite de grouper en une « alliance spirituelle », « ouvrière d'art, de science et de justice », tous les hommes de bonne volonté « pour la défense des grandes valeurs morales ». Nous nous faisons bien volontiers l'écho de son appel et souhaitons qu'il soit entendu. (M. P. Oltramare, professeur à l'Université, 19, avenue des Bosquets, Genève.)

P. Masson-Oursel.

II. — Histoire de la Philosophie.

Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas, par J. Durantel, 1 vol. in-8° de xix-412 p. (Collection historique des grands philosophes). Paris, Alcan, 1918.

Saint Thomas et le Pseudo-Denis, par Le même, 1 vol. in-8° de iv-273 p. Paris, Alcan, 1919.

En créant l'univers par la surabondance de son amour Dieu lui imprime un double mouvement, l'un par lequel il projette hors de soi le monde fini et imparfait auquel il confère l'être, l'autre par lequel il rappelle à soi et ramène vers son unité l'univers créé. Dans de remarquables articles l'auteur avait autrefois décrit le premier de ces mouvements (J. Durantel, *La notion de la création dans Saint Thomas*, nos de février, avril, mai, juin 1912 des *Annales de phil. chrét.*), il veut décrire aujourd'hui les principes de retour que Dieu a déposés en nous pour nous ramener à lui, intelligence et volonté, connaissance et amour, se réservant de montrer plus tard, dans un autre travail, jusqu'où l'union, à défaut de l'unité, peut être réalisée.

La structure générale du système de saint Thomas, envisagé de ce point de vue, est la suivante. L'être créé se déduit de Dieu selon une double ligne, ligne de connaissance et ligne des intelligibles. De cette

origine commune il résulte que être, intelligence, intelligible et même intellection ne sont qu'un et que l'on en constatera le parallélisme constant dans les divers degrés de l'être. La ligne de connaissance est constituée par Dieu, les intelligences angéliques, l'âme humaine, les êtres sensibles, la finalité intérieure à la matière. La ligne correspondante des intelligibles débute au sommet par l'identité de l'être et de la connaissance en Dieu, et se prolonge par les espèces infuses chez les anges, les principes premiers chez l'homme, les formes chez les autres êtres dont elles constituent l'aspect intelligible. Chacun de ces modes de connaissance, divine, angélique et humaine, est étudié à part et dans le plus grand détail. On aura tout profit spécialement à se reporter aux C. IV et V si l'on veut étudier les facultés intellectuelles et les facultés sensibles de la connaissance humaine dont la description, ordinairement si difficile à suivre dans les historiens de saint Thomas, est ici d'une clarté remarquable en même temps que d'une précision minutieuse.

Jusqu'à ce point il n'est encore question que de la sortie des choses hors de Dieu, ou passage de l'un au multiple, de la dégradation correspondante des êtres et de leurs facultés de connaissance. Avec l'étude de l'opération des natures sorties de Dieu, et en particulier des opérations de la connaissance, commence l'étude du retour à Dieu, du mouvement de conversion et d'ascension vers l'unité. Ce mouvement s'effectue par une série alternée d'intuitions et d'élaborations. Au plus bas degré, au point d'éloignement maximum de Dieu chez l'homme se rencontre l'intuition sensible, élaborée par le *sensus communis* et ses dérivés, aboutissant comme résultat à l'*experimentum*, sorte de généralisation de l'ensemble de la connaissance sensible et d'adaptation à l'action qui rend la vie possible. Au-dessus de l'intuition sensible se trouve l'intuition des principes premiers, lois de la pensée qui apparaissent dès qu'elle s'exerce sur la détermination du sensible. L'élaboration de cette intuition est double. D'abord elle manifeste la valeur et les liens intelligibles des éléments de connaissance tirés du sensible en constituant les universaux, la science proprement dite (résultat des opérations intellectuelles appliquées aux caractères nécessaires des choses), l'art et la prudence (résultats des opérations intellectuelles appliquées aux caractères contingents des choses). Ensuite l'élaboration de l'intuition des principes premiers vise à les rattacher eux-mêmes aux réalités supérieures dont ils sont en nous la représentation. Cette deuxième élaboration engendre la Sagesse, science des principes; la contemplation, intuition de l'être en Dieu, de l'unité en Dieu, de l'unité de Dieu; l'extase et le rapt, degré le plus élevé de la contemplation après la vision divine. Enfin, la connaissance naturelle étant incapable de compléter à elle seule la *circulatio rerum*, le retour définitif à Dieu, la foi vient s'ajouter à la connaissance naturelle, préparation ici-bas de la vision béatifique.

On aperçoit dès lors quelles sont pour saint Thomas la valeur et la certitude de la connaissance humaine. Elle a quelque chose d'absolu dans la mesure de sa triple participation à l'être divin : intellect possible, intellect agent et principes premiers. Mais elle a quelque chose de relatif parce que nous sommes des êtres matériels et finis. De là résulte par exemple que l'intelligence étant en nous dissociée de sa forme intelligible, elle ne peut connaître que par des espèces dont on postule la fidélité représentative; ou que l'objet de la connaissance doit s'assimiler au mode d'être de la faculté qui connaît, ainsi qu'il arrive lorsque nous rendons intelligible le sensible pour le connaître, ou finie l'idée du Dieu infini que nous tentons d'appréhender. C'est pourquoi la vérité, absolue en Dieu, n'est dans le créé que relative et proportionnelle au degré d'être divin participé.

L'œuvre de la connaissance dans l'irradiation créatrice et le retour à la source première se complète par celle de la volonté. Identiques en Dieu l'intelligence et la volonté se dissocient dans le créé, et cette dernière accomplit son mouvement propre vers le bien suivant les divers degrés d'être et de connaissance dont elle dérive. Ainsi reviennent à Dieu le désir ou appétit naturel, expression de la finalité inconsciente des êtres avides de la perfection qui leur manque, et la volonté proprement dite, faculté du bien connu par l'intelligence. A mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie ascendante des opérations les deux facultés dissociées se rapprochent de plus en plus intimement jusqu'à rétablir, autant qu'il est possible à une créature finie, l'unité primitive dont elles sont issues. La vision divine, essentiellement acte d'intelligence, se complète par l'acte d'amour qui achève l'union de l'homme avec Dieu. Ainsi s'achève le circuit de la volonté.

Le saint Thomas que nous soumet M. D. est remarquablement intéressant et nouveau. Le livre si brillant de Rousselot sur l'*Intellectualisme de saint Thomas* était parti d'une intention du même ordre; montrer que la connaissance intellectuelle pour saint Thomas n'est pas une collection de formes abstraites et vides, mais l'appréhension riche et pleine de l'être. Ce n'était là cependant qu'une thèse, et si remarquablement défendue qu'elle fût, une thèse de polémiste. Avec le *Retour à Dieu* le problème s'élargit; le contenu valable du livre de Rousselot est conservé, mis à sa place, complété et interprété comme Rousselot lui-même n'avait pu le faire faute d'avoir situé dans l'ensemble du système thomiste le problème qu'il étudiait. Si l'on voulait caractériser ce que le saint Thomas qui ressort de ce livre a d'original on pourrait dire que c'est la volonté obstinée de maintenir entre Dieu et l'homme toute la continuité compatible avec les rapports d'infini à fini. En d'autres termes, les historiens du thomisme insistent habituellement sur l'élément aristotélicien de la philosophie qu'ils exposent; préoccupés surtout d'interdire toute erreur d'ontologisme ou d'immanence ils mettent fortement l'accent sur tout ce qui

sépare l'homme de Dieu et coupent les ponts entre le créateur et la créature. M. D. insiste au contraire sur l'élément plotinien que comporte le thomisme Aussi fortement que ses prédécesseurs il marque la ligne de brisure qui sépare l'homme de Dieu, mais il prétend que malgré tout saint Thomas laisse en l'homme plus de divin qu'on ne le dit généralement. Ainsi les historiens ont négligé une série de textes extrêmement importants où saint Thomas affirme l'existence d'un élément de connaissance et de désir de Dieu naturel et inné beaucoup plus considérable que celui qu'on reconnaît généralement dans sa doctrine et que M. D. met en lumière de la façon la plus heureuse. Sans doute le raccord est souvent apparent entre l'aristotélisme et le plotinisme de saint Thomas, mais si l'on veut donner de sa pensée une image fidèle il importe de n'affaiblir aucun des deux éléments au profit de l'autre. Ceux qui liront ce que dit l'auteur de la doctrine thomiste des principes premiers par exemple n'en douteront assurément plus (p. 156-169). On pourrait ajouter cependant que l'erreur soulignée par M. D. s'explique. Le système de saint Thomas penchait du côté où ses historiens le font tomber; son aristotélisme est convaincant, son plotinisme, au moins lorsqu'il s'agit de l'homme, ne l'est pas. L'équilibre du système thomiste est réel, mais c'est l'équilibre violent d'un instant que maintient le seul effort d'une volonté tendue. Encore ne faut-il point le rompre sans nécessité puisque de lui découle la richesse et l'ampleur du système tout entier.

Ajoutons que l'exécution de cette œuvre est remarquable. Il y a des historiens qui sont encore trop près de leur texte lorsqu'ils l'analysent; ils s'y collent et ne s'en détachent qu'avec une extrême timidité. Il en est d'autres qui n'écrivent qu'après avoir digéré leur auteur; ils dominent le texte et savent allier la liberté à la fidélité. M. D. appartient incontestablement à ce deuxième groupe; peut-être même l'a-t-il légèrement dépassé. Il possède si parfaitement son saint Thomas qu'il en use avec une complète liberté et l'expose dans une langue pleine de verve et de mouvement; mais on est parfois aussi inquiet que reconnaissant de tout ce qu'il nous fait comprendre. On voudrait être sûr que les images, comparaisons et *manuductiones* de toute sorte auxquelles l'historien fait appel eussent été avouées par saint Thomas; il leur arrive le plus souvent d'éclairer tout en laissant une inquiétude, mais il est extrêmement rare que l'auteur laisse échapper une inexactitude véritable. Notons-en une cependant qui étonne de la part d'un historien si averti. Saint Thomas lui-même, après avoir exposé les cinq arguments qui sont à l'athéisme, dit un commentateur enthousiaste, comme les cinq cailloux dont David frappa Goliath, aurait ajouté avec une mélancolie que certains feraient bien de méditer : *cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet.* Cela étonne parce que c'est invraisemblable. Et en effet cela n'est pas vrai. La connaissance pleine d'incertitude dont parle saint

Thomas n'est pas celle de l'existence de Dieu; les cinq arguments restent pleins de force et de valeur probante; la restriction de saint Thomas ne s'applique qu'à notre connaissance de la nature de Dieu : « Rursus est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, etc. » Et c'est cette connaissance-là qui comporte beaucoup d'incertitude. (Cont. Gent., III, 39.) Quelques réserves encore sur les rapports de la Philosophie et de la Théologie (p. 250, note 5) et sur certaines ressemblances entre Kant et saint Thomas — pures malices sans doute à l'intention de plusieurs néo-thomistes — laisseront intacte la valeur de ce beau et pénétrant travail.

On comprend dès lors quel étroit rapport unit le second livre de M. D. au précédent. Rechercher ce que saint Thomas connaît du Pseudo-Denis, étudier les citations qu'il en fait, dans leur nombre et distributions, leurs procédés de citation et en fournir le relevé; examiner le commentaire thomiste des « Noms divins » et déterminer ce que saint Thomas a assimilé de la doctrine du Pseudo-Denis, c'est remonter jusqu'à la source de l'interprétation du thomisme que le *Retour à Dieu* nous expose. Si saint Thomas est tel que M. D. nous la décrit c'est en grande partie à l'influence du Pseudo-Denis qu'il la doit. L'auteur s'est acquitté de cette seconde tâche, qui lui convenait peut-être moins que la première, avec une extrême conscience. Le relevé des citations, notamment, rendra aux chercheurs de grands services (p. 68-207). Une certaine méfiance latente à l'égard de l'érudition n'est pas sans donner à ce travail d'érudition pure quelque saveur.

Tels quels, ces deux ouvrages auront assurément une grande influence. Ils feront éclater le cadre étroit dans lequel des préoccupations dogmatiques plus ou moins dissimulées enfermaient saint Thomas; ils restitueront à sa pensée toute sa souplesse et toute son ampleur; ils le libéreront du néo-thomisme. On les critiquera beaucoup, en public; et on les utilisera davantage encore, dans le privé. Étant donnée la situation actuelle faite par l'Église à la pensée c'est peut-être le plus bel hommage que l'auteur puisse recevoir.

ÉTIENNE GILSON.

III. — Psychologie.

Dr GUSTAVE GELEY. *De l'inconscient au conscient.* 1 vol. in-8° de la Bibl. de Philos. contemp., 346 p. F. Alcan, Paris, 1919.

« Ce qu'il y a de plus important dans le psychisme individuel est subconscient. Le fonds même du moi, sa caractéristique sont subconscients. Toutes les capacités innées sont subconscientes; de même les facultés supérieures, l'intuition, le talent, le génie, l'inspiration artistique ou créatrice. Ces facultés sont cryptoïdes dans leur origine, cryptoïdes dans leurs manifestations, dont tout le mécanisme échappe en majeure partie à la volonté, à la direction normale et régulière de l'être » (p. 128). Personne au courant des travaux psychologiques les plus récents ne s'élèvera contre cette affirmation : que le psychisme conscient est limité et ne donne pas la raison d'être des volitions, des « inspirations », des synthèses imaginatives même vulgaires : seuls les sommets sont clairement conscients. La « cryptomnésie », rendue manifeste par l'hypermnésie pathologique et médiumnique, ne paraît pas connaître l'oubli, si fréquent dans la mémoire normale, éminemment sélective : « tout ce qui a été dans le champ psychique, consciemment ou inconsciemment, demeure indestructible... » (p. 132). Notre physiologie cérébrale, et la psychophysiologie qui en dérive, sont donc bien insuffisantes : la localisation des processus psychiques dans des neurones spécialisés ou dans des régions corticales, ne semble pas pouvoir rendre compte des faits, surtout à la façon des théoriciens de l'associationnisme; le parallélisme psycho-physiologique ne saurait rien expliquer (p. 140).

Aussi l'auteur, fort de notre ignorance, quant aux conditions naturelles du psychisme complet (cryptopsychisme compris), affirme-t-il vigoureusement l'existence d'un psychisme indépendant des phénomènes biologiques, un psychisme pur, qui conditionnerait le fonctionnement cérébral et l'évolution organique elle même (p. 143). Quoi, dira-t-on, l'activité psychique serait-elle capable de créer des phénomènes biologiques, des organes, des corps vivants? et faudrait-il revenir aux « archées » de l'animisme ou aux principes actifs, créateurs ou régénérateurs du vitalisme? — Ce n'est rien de moins qui nous est proposé en effet, mais cette fois en prenant pour base des données scientifiques et certaines constatations familières aux cercles spirites. L'auteur a vu sortir du corps de certains médiums « une substance d'abord amorphe ou polymorphe, qui se constitue en représentations d'organes plus ou moins complexes » (p. 53); cette substance est extrêmement sensible (p. 57); elle a une sorte d'instinct et a « une tendance irrésistible à l'organisation »; elle est « biologiquement vivante » et prend parfois la forme humaine; puis elle se résorbe dans le médium (p. 65). Prenant ce fait pour accordé, on admet toute une physiologie supra-normale qui bouleverse nos conceptions plus ou moins matérialistes, et qui repose sur l'affirmation d'une « idéoplastie subconsciente », d'une « action extraorganique du dynamisme vital » (p. 74). De plus, il est des faits reconnus objectifs par tous les biologistes qui peuvent au moins étayer cette conception :

au premier rang, l'*hystolyse* des insectes découverte en 1864 par Weismann (désagrégation complète de la chrysalide et nouvelle histogenèse, sans filiation directe avec les parties détruites de l'organisme larvaire (p. 50); puis toutes les variations brusques, mises en lumière par de Vries (apparition spontanée de formes supérieures, évolution créatrice); enfin tant de manifestations d'une finalité instinctive encore inexpliquée, et qui semblent déceler une adaptation intelligente tout à fait inconsciente, parfois même comme une extra-lucidité. — Ici encore l'auteur tire de notre ignorance et de l'insuffisance manifeste des théories évolutionnistes, transformistes, darwiniennes et lamarckiennes, un argument en faveur de son hypothèse : le « dynamo-psychisme inconscient ».

La tentation est dès lors trop forte pour un esprit à tendances philosophiques, qui a pris à l'école de Schopenhauer et de M. Bergson le goût des vastes généralisations. Nous entrons dans le domaine de la métaphysique. La critique du naturalisme, du matérialisme, de l'évolutionnisme spencérien, du mécanisme, nous amène à considérer la thèse de l'évolution créatrice, qui semble tout d'abord pouvoir satisfaire l'auteur; mais la conception de M. Bergson est viciée par sa théorie de l'intuition, par son « vague idéalisme » qui « n'arrive pas à s'exprimer franchement et nettement » (p. 187), par son anthropocentrisme et surtout par ses erreurs au sujet de l'instinct, réservé presque exclusivement à l'animal (conformément à la tradition spiritualiste). « La subconscience humaine n'est que le développement, l'épanouissement, l'enrichissement de l'instinct animal » (p. 193); instinct et psychisme inconscient ne font qu'un. Passons donc à Schopenhauer : l'univers nous apparaît comme la manifestation d'un désir aveugle, irrésistible, inconscient, appelé volonté; quand apparaît la claire conscience, la représentation organique lie l'existence à la forme individuelle, périssable, sans existence réelle, source d'illusions décevantes, du vouloir-vivre sans issue. Mais le pessimisme de Schopenhauer repose sur une opposition inadmissible entre le conscient et l'inconscient. « Quoi? le principe divin n'aurait pas le pouvoir de garder la connaissance de soi? » Sans doute, la personnalité qui dépend de la naissance et de la mort d'un organisme peut s'évanouir; mais « l'individualité réelle, l'essentiel de l'être » est impérissable et elle « garde le souvenir intégral acquis dans ses objectivations, passant ainsi par les expériences infinies, de l'Inconscient primitif au Conscient » (p. 207). Tel est le point culminant de l'étude. L'être n'est pas, comme le supposent les panthéistes, une substance universelle; il n'y a que des individus éternels, dont l'être impérissable est purement psychique, créateur d'apparences organiques sous lesquelles il se présente successivement à sa claire conscience, mais qu'il perd pour s'en donner de nouvelles, par une incessante palingénésie. Actuellement, son action est canalisée, limitée

par ses modes d'adaptation naturelle, par sa physiologie cérébrale; aussi y a-t-il disproportion entre son psychisme et son activité consciente (ce qui entraîne le cryptopsychisme, et tous ses modes pathologiques ou hypernormaux); mais il tend à une conscience de plus en plus étendue, et l'idéal est « l'omniconscience s'étendant au présent, au passé et à l'avenir » (p. 323). Aussi le pessimisme de Schopenhauer doit-il faire place au plus complet optimisme moral.

On conçoit aisément combien une telle philosophie de la nature et de l'homme est favorable à l'interprétation des faits parapsychiques ou cryptopsychiques que les ouvrages de Boirac, Maxwell, Flournoy, Bisson, Flammarion, Richet, Crookes, de Rochas, Duchâtel et Warcolier, que les *Proceedings of Society for Psychical Researchs*, ont rendus familiers : lévitation, extralucidité, action à distance, divination, communication des pensées, etc. L'auteur fait d'ailleurs le départ entre ce qui est pathologique et ce qu'il considère comme supra-normal; mais il ne se prononce pas nettement en ce qui concerne les messages spirites attribués à des personnes décédées. Quoi qu'il en soit, on trouverait difficilement à notre époque conception plus systématique, au point de vue spécial auquel s'est placé le Dr Geley, des rapports de l'inconscient et du conscient, à la lumière des données scientifiques et des spéculations philosophiques, synthétisées par un esprit averti et compréhensif.

G.-L. DUPRAT.

ALBERT KAPLOUN. *Psychologie générale tirée de l'étude du Rêve.* Un vol. in-18, 205, Payot, Lausanne, 1919.

« L'esprit est toujours la totalité de ses connaissances; seulement il ne pense qu'une chose à la fois. La *présence* (consciente ou inconsciente) des connaissances est donc la nature même de la substance psychique; leur *latence* seule résulte de la tension de veille » (p. 190-191). Le moi central « pense à la réalité ou il n'y pense pas »; dans le premier cas il est uni au moi automatique, dans le second cas il en est séparé (p. 192); la synthèse des deux moi constitue le moi de veille (p. 25); le premier est « adynamique »; il ne fait que concevoir; on « pense toujours, en rêve comme en veille »; le second contient la *tension* d'où naissent les actes, l'attitude interrogative et la surveillance inconsciente de la réalité, bref l'*adaptation* au monde extérieur. Ce sont les degrés de tension de ce moi automatique qui font que l'on est plus ou moins proche de la veille; on s'endort « quand la tension est au-dessous du niveau nécessaire à la synthèse des deux moi » (p. 26). Pendant le sommeil, le défaut de tension entraîne une suspension de la perception du réel, mais non la disparition de « l'infi-

nité de connaissances que possède le moi automatique » et qu'il conserve latentes quand il ne les *maintient* pas pour permettre, pendant la veille, « la compréhension complète et systématisée des faits » (p. 31). L'unité systématique de la conscience à chaque instant fait que l'on ne peut accomplir qu'un acte intellectuel à la fois : ce que l'auteur exprime par l'emploi du mot « pointe », qui correspond à autre chose qu'à l'attention (ou activité mentale volontaire « qui ramène de force l'objet de la pensée devant l'esprit » (p. 143). Les synthèses représentatives relèvent de la « fonction explicatrice », condition de toute pensée, dans le rêve comme dans la veille, grâce à laquelle les « éléments » fournis par l'expérience de chacun répondent aux exigences de l'imagination, de l'invention, du jugement, après « sélection automatique et spontanée » (p. 22). L'esprit comprend toujours, juge toujours, car il sait toujours que son objet est ceci ou cela. Les opérations mentales sont les mêmes dans l'intelligence et l'imagination (p. 35), et l'esprit pense toujours des existences : l'objectivité appartient donc d'emblée à toute représentation; ce qui explique le caractère hallucinatoire des rêves. « Tout fait rêvé est pensé comme réel »; de plus, comme actuel, de telle sorte que la notion du passé et du futur est étrangère au rêve; la notion du fictif, du passé ou du futur, est réservée à la veille, qui montre des incompatibilités entre ce qui est imaginé et ce qui répond à l'attitude interrogative (p. 50 et 136). Dans le rêve, la fonction explicatrice « orne, développe, enrichit d'éléments puisés dans la masse de nos connaissances et ayant quelque rapport avec eux », les renseignements dus au « travail de surveillance du moi automatique » (p. 54). On sait combien riche est ce moi subconscient, en grande partie ignoré du moi central : les connaissances latentes, qui survivent aux images conscientes, sont inébranlables; elles sont organisées en habitudes mentales (non en « associations d'images », p. 65) et en connaissances générales, pratiques et scientifiques. Le moi automatique a un rythme qui lui est propre; violenter son rythme et sa tension est l'affaire de la volonté, pouvoir du sujet qui se manifeste dans l'attention active (p. 76 et 143-147). Dans la veille, la volonté et l'attention obligent la fonction explicatrice à fournir des synthèses mentales satisfaisantes, rationnelles; elles permettent la réflexion et la comparaison, qui sont absentes du rêve. « On comprend alors que l'activité cognitive, en veille, soit « juste », c'est-à-dire « conforme à la totalité de nos connaissances »; mais « toute connaissance latente et toute comparaison manquant en rêve », on ne peut attendre ni pensée raisonnable, ni étonnement, ni rire (p. 116-128) dans cet état où l'imaginerie est pourtant très riche, d'ailleurs foncièrement semblable à celle de la veille. « Le rêve n'est incohérent que par exception »; un thème se maintient et se développe aussi longtemps que dure l'état cœnesthésique qui détermine l'orientation (p. 137). Tandis que

dans l'état de veille « l'affectivité consiste dans les directions que les connaissances latentes impriment à la tension du moi automatique », le sommeil entraîne une « chute de l'affectivité de la veille » (p. 163) et par conséquent une moindre instabilité de direction; l'état affectif passé comme l'état organique actuel, ne sont saisis qu'au point de vue cognitif et par à peu près; « l'amplification n'atteint que la partie cognitive de l'émotion »: si l'émotion était réelle et la modification organique sérieuse, elles éveilleraient le sujet.

Telles sont les principales données d'une étude qui est fondée sur l'analyse de 500 observations personnelles relatives aux rêves, à la rêverie, à l'assoupissement. L'auteur a pensé que « dans le moindre rêve se trouve impliqué tout le mécanisme de la pensée »; par sa conception foncièrement cartésienne, il s'est mis en radicale opposition avec ceux qui estiment que le rêve est essentiellement œuvre d'imagination : nous avons montré il y a quelques années dans la *Revue philosophique* comment la pensée conceptuelle de la veille peut être remplacée par une succession d'images concrètes, sans parole exprimée ou intérieure, dont seule une habile interprétation peut donner le sens et la portée. D'ailleurs la multiplication des entités (tension, pointe, fonction explicatrice, volonté, attention, dynamisme, moi automatique, moi central adynamique, etc.) nous éloigne d'une psychologie vraiment scientifique et porte tort à la psychologie purement descriptive : qu'est cette pensée, « forme de la vie » (p. 192), dont la « définition logique » se trouve dans la « fonction explicatrice » ramenée à la création de synthèses imaginatives, selon « l'admirable conception métaphysique de la nature de l'âme » due à M. Bergson? Qu'est ce « sujet » dont la volonté, le « stoïcisme », la puissance d'attention, peuvent s'opposer au rythme spontané d'un automatisme à divers degrés de « tension »?. . Il semble que des idées préconçues aient dominé l'interprétation des faits et imposé bien des solutions purement verbales. Reconnaissons toutefois l'intérêt d'un grand nombre d'aperçus, de remarques justes et pénétrantes, qu'il eût peut-être mieux valu mettre en pleine valeur, en renonçant à tirer de l'étude d'une activité psychique, plus riche qu'on ne le croit d'ordinaire, mais en définitive imprécise et non contrôlée, toute une psychologie générale de la pleine activité personnelle.

G.-L. Duprat.

Revue des Périodiques

Aristotelian Society. Supplementary vol. II. *Problems of Science and Philosophy.* — Londres, Williams and Norgate, 1919; vol. In-8. 220 pages.

Ce volume contient les communications lues à la session tenue en commun, du 11 au 14 juillet 1919, par l'*Aristotelian Society*, la *British Psychological Society* et la *Mind Association.*

Bertrand Russell : *On propositions : what they are and how they mean.* — (Des propositions : ce qu'elles sont et ce qu'elles signifient.)

Une proposition étant « ce que nous croyons », et la vérité ou la fausseté d'une croyance dépendant d'un *fait* auquel cette croyance se rapporte, il faut commencer par examiner la nature des faits (en entendant par « fait » n'importe quelle chose complexe). Deux faits étant dits avoir la même « forme » quand ils ne diffèrent que par leurs constituants, il y a une infinité de formes de faits. Pour le cas le plus simple, celui de faits à trois constituants (deux termes et une relation « dyadique »), il y a deux formes possibles, positive et négative, dont la différence est irréductible.

La signification d'une proposition comme « forme » de mots dépend évidemment de la signification des mots pris isolément. Si on maintient, contre la théorie « behaviouriste » du langage, l'existence d'images purement mentales (la négation de ces images apparaissant comme indéfendable sur le terrain de l'expérience), le problème de la signification des mots peut être réduit à celui de la signification des images. D'autre part, si on admet avec Hume que toutes les images sont dérivées d'impressions, c'est-à-dire que leurs constituants sont toujours des copies de « prototypes » donnés dans la sensation, la relation d'une image et de son prototype peut se définir ainsi : si un objet O est le prototype d'une image, nous pouvons, en présence de O, le reconnaître comme ce *dont* nous avions une image, et alors O est la « signification » de cette image.

Une proposition, qui est « le contenu d'une croyance », peut consister, soit en mots, soit en images; généralement, une proposition de la première sorte en « signifie » une de la seconde. Dans tous les cas,

une proposition est un fait qui a une certaine analogie de structure avec son « objectif », c'est-à-dire avec le fait qui la fait être vraie ou fausse. Quant à l'acte même de la croyance, il peut être constitué par différentes attitudes à l'égard d'une proposition (souvenir, attente, assentiment intemporel pur et simple), qui n'impliquent d'ailleurs pas autre chose que l'existence d'images ayant par elles-mêmes un certain pouvoir dynamique, sans l'adjonction d'aucun sentiment spécial.

Maintenant, quelle est la relation du contenu d'une croyance à son « objectif »? La vérité consiste dans une correspondance plutôt que dans la cohérence interne; la vérité ou la fausseté d'une croyance dépend de sa relation à un fait autre qu'elle-même, et qui est son « objectif ». Il y a deux questions relatives à la vérité et à la fausseté : l'une formelle, qui concerne les relations entre la forme d'une proposition et celle de son « objectif » dans ces deux cas; l'autre matérielle, qui concerne la nature des effets respectifs des croyances vraies et fausses. La correspondance des propositions avec leurs « objectifs », définissant leur vérité ou leur fausseté, peut être plus ou moins complexe; mais, en tout cas, la vérité et la fausseté, dans leur définition formelle, sont des propriétés des propositions plutôt que des croyances. Au contraire, si l'on envisage ce qui donne de l'importance à la vérité et à la fausseté au point de vue de l'action, ce ne sont plus les propositions qui importent, mais bien les croyances; seulement le tort des pragmatistes est de vouloir *définir* la vérité de cette façon.

A.-N. Whitehead, Sir Oliver Lodge, J.-W. Nicholson, Henry Head, Mrs. Adrian Stephen et H. Wildon Carr : *Time, space and material : are they, and if so in what sense, the ultimate data of science?* — (Le temps, l'espace et la matière : sont-ils les données ultimes de la Science? et, s'ils le sont, en quel sens?)

I. — M. Whitehead reproche aux conceptions scientifiques courantes de ne constituer qu'une systématisation hâtive et simpliste, qui ne s'accorde pas avec les faits : en particulier, la conception du temps comme une succession d'instants ne permet d'établir aucune relation physique entre la nature à un instant et la nature à un autre instant. D'après la théorie qui est ici esquissée, et dont l'auteur doit publier prochainement un exposé plus complet, il faut distinguer dans la nature deux types essentiellement différents d'entités, qui sont les « événements » et les « objets », puis définir certaines relations fondamentales des uns et des autres. Les événements peuvent être regardés comme des relations entre objets, et les objets comme des qualités d'événements; mais chacun de ces points de vue donne d'ailleurs lieu à des difficultés. La théorie de la matière est la théorie des objets « uniformes » qui donnent aux événements dans lesquels ils sont situés un caractère quantitatif. La conclusion est que la con-

ception d'une quantité de matière ayant une configuration spatiale définie à un instant du temps est une abstraction très complexe, et nullement une donnée fondamentale de la science.

II. — Pour Sir Oliver Lodge, ce que nous saisissons immédiatement et primitivement, c'est le mouvement et la force; le temps, l'espace et la matière sont des inférences, des abstractions basées sur ces données et destinées à les interpréter. Cette conception, dont les principales notions des sciences physiques peuvent en effet se déduire d'une façon cohérente, suppose essentiellement que nos « expériences » les plus directes sont les sensations musculaires. En terminant, l'auteur met en garde contre toute théorie qui introduit la discontinuité dans l'espace, le temps, ou même l'énergie.

III. — Cette dernière remarque vise plus particulièrement la nouvelle théorie physique du « quantum ». D'après M. Nicholson, cette théorie implique l'existence d'une nouvelle constante universelle de la nature. qui serait, non pas un minimum d'énergie, mais un minimum d'*action* ; elle s'appliquerait d'ailleurs exclusivement aux phénomènes « microscopiques » (pour lesquels les conceptions de la force et de l'énergie ne seraient plus des données fondamentales), tandis que l'ancienne physique demeurerait valable pour les phénomènes « macroscopiques ». Le temps, l'espace et la matière seraient des données fondamentales communes à la physique tout entière, parce qu'ils entrent dans l'expression de toutes les constantes universelles qui existent dans la nature.

IV. — M. Head, admettant que toute sensation est la résultante d'innombrables changements d'ordre purement physiologique, s'attache spécialement à déterminer la base physiologique des aspects spatial et temporel de la sensation. Ces aspects seraient entièrement distincts des aspects qualitatif et affectif et pourraient en être dissociés; tandis que ces derniers dépendraient de l'activité de la couche optique, ils seraient dus à celle de la couche corticale du cerveau.

V. — Mrs. Adrian Stephen se place au point de vue bergsonien (les idées qu'elle expose sont surtout empruntées à *Matière et Mémoire*), et elle résume ainsi la réponse à la question posée : la matière est l'ultime donnée de la science; l'espace est la forme que la science impose à ses objets (forme logique ou de la pensée, et non plus forme de la sensibilité comme pour Kant); enfin, la science ne peut avoir affaire au temps, parce qu'elle ne peut avoir affaire à la mémoire, c'est-à-dire à l'acte qui transforme la matière en « phénomènes », qui est le principe essentiel de toute vie, et qui distingue l'esprit de la matière.

VI. — Pour conclure cette discussion, M. Wildon Carr insiste surtout sur le « principe de la relativité », qui, pour lui, affecte non seulement la connaissance, mais l'*être* même de l'espace, du temps et de la matière. La vraie doctrine philosophique, à cet égard, est celle des philosophes du XVIIe siècle, notamment Malebranche et Berkeley :

il n'y a pas de grandeurs, il n'y a que des perspectives. Si l'espace, le temps et la matière sont les données fondamentales de la science, cela ne signifie pas qu'ils sont des entités absolues, mais qu'ils sont dérivés de cette perspective particulière qui constitue le système de référence propre aux êtres humains.

Hastings Rashdall, J.-H. Muirhead, F.-C.-S. Schiller et C.-F. d'Arcy : *Can individual minds be included in the mind of God?* — (Les esprits individuels peuvent-ils être inclus dans l'esprit de Dieu?)

I. — Contre MM. Bradley et Bosanquet, M. Rashdall soutient la thèse négative, parce que, dit-il une conscience ne peut en aucune façon faire partie d une autre conscience. On voit par là qu'il pose la question sur un terrain qui est plutôt psychologique; il le déclare expressément, et d'ailleurs la métaphysique n'est-elle pas interdite à quiconque avoue, comme lui, ne pouvoir se placer en dehors du temps? Il fait une distinction entre l'Absolu, qui peut inclure tous les esprits, mais dont il semble se désintéresser parce que ce n'est pas une « conscience », et Dieu, qui, comme « esprit » (*mind*) ou « conscience », ne peut pas inclure d'autres esprits. On pourrait même être tenté de penser que ce Dieu doit être limité, puisque « Dieu et l'homme sont deux esprits qui font partie d'un même univers ». Quant à la différence qu'il convient de faire entre « identité d'existence » et « identité de contenu », il y aurait beaucoup à en dire, mais nous ne pouvons aborder ici cette question.

II. — M. Muirhead ne pense pas que la conception de l'Absolu comme comprenant tout entraîne l'impossibilité que cet Absolu soit « esprit » en un certain sens, et il envisage une « inclusion » qui, sans supprimer l'existence séparée, se fonderait essentiellement sur une unité d' « intention » (*purpose*), donnant une direction commune aux actions particulières qui appartiennent aux individus.

III. — Pour M. Schiller, il y a peut-être une contradiction entre l'existence distincte des esprits individuels et leur inclusion en Dieu, et une contradiction de ce genre pourrait provenir de ce que les conceptions religieuses ont une source psychologique qui est plus sentimentale qu'intellectuelle; mais, pourtant, on constate expérimentalement des exemples d'une sorte d'inclusion d'un esprit dans un autre, soit dans les cas anormaux de « dissociation de la personnalité », soit même dans les relations normales entre la conscience à l'état de veille et la conscience dans l'état de rêve. Seulement, ces analogies ne suggèrent aucune explication, et, pour ce qui est de l'unité d'intention qu'envisage M. Muirhead, M. Schiller objecte qu'une intention suppose une limitation qui ne saurait être applicable aux opérations d'un esprit universel.

IV. — Suivant M. d'Arcy, il faut, parmi les différents sens du mot « inclusion », partir de celui dans lequel on peut dire que notre

expérience inclut tous nos objets. De même que chaque esprit est le principe d'unité de sa propre expérience, de même il doit y avoir, analogiquement, un principe suprême d'unité qui dépasse les oppositions entre les existences individuelles et produit l'unification finale; et, dans les deux cas, l'unification assure à chacun des éléments qu'elle comprend la conservation de sa propre nature particulière. Pour qu'il en soit ainsi, il est d'ailleurs insuffisant de concevoir Dieu comme « personnel »; il faut qu'il soit « personnel et quelque chose de plus ». Cela est beaucoup plus vraiment métaphysique que tout ce qui avait été dit jusque-là dans cette discussion, et aussi, quoi que semble en penser l'auteur lui-même, que les diverses considérations auxquelles il se livre ensuite, et qui font intervenir la question d'une vue « spirituelle » ou « matérielle » de la réalité.

G. Dawes Hicks, G.-E. Moore, Beatrice Edgell et C.-D. Broad : *Is there « Knowledge by acquaintance »?*

La question posée ici est difficilement traduisible, car il n'y a guère, en français, que le mot « connaissance » pour rendre à la fois « Knowledge » et « acquaintance »; mais M. Russell distingue deux sortes de « Knowledge » : l'une, qu'il appelle « présentation » ou « acquaintance », est une relation à deux termes d'un sujet à un seul objet; l'autre, qu'il appelle « judgment », est une relation multiple d'un sujet à plusieurs objets. La question est donc de savoir si cette distinction est fondée; la connaissance par « acquaintance », si elle existe vraiment, serait d'ailleurs exempte d'erreur, car c'est seulement dans le jugement que nous pouvons nous tromper, toute erreur portant sur les relations de plusieurs objets entre eux.

I. — Pour M. Dawes Hicks, on confond, sous le terme d' « acquaintance », deux sortes différentes de relations : la relation d'un sujet à un objet, et la relation de ce sujet à sa conscience d'un objet; or c'est la seconde seulement qui est « directe », caractère que M. Russell attribue à l' « acquaintance ». En répondant négativement à la question, M. Hicks entend donc, au fond, dénier à la connaissance sensible le caractère « intuitif »; et, pour cela, il insiste sur la difficulté de tracer une limite définie entre l' « acquaintance » et le jugement, notamment dans le cas des relations et des qualités sensibles envisagées abstraitement : si tout acte de connaissance implique distinction et comparaison, il est inséparable de quelque jugement. Quant à l'opposition qu'on veut établir entre la connaissance des « choses » et celle des « vérités », si un objet des sens ne peut être dit proprement vrai ou faux, la façon dont un objet apparaît peut l'être, et dans le sens même où le sont les propositions.

II. — M. Moore maintient que ce que M. Russell veut dire par « acquaintance » est un fait dont l'existence est incontestable, quoi qu'il en soit de ses théories à ce sujet. L' « acquaintance » est iden-

tique, soit avec la relation de sujet et d'objet, soit avec une variété particulière de cette relation; mais il faut d'ailleurs admettre qu'elle ne peut pas avoir pour les qualités abstraites la même signification que pour les données des sens proprement dites. Ce qui est véritablement en question, ce n'est pas tant l'existence de la connaissance par « acquaintance » que la théorie de M. Russell suivant laquelle il peut y avoir « acquaintance » sans jugement, en ce sens que « l'acquaintance » serait logiquement indépendante de la connaissance des vérités; et il est possible en effet que cette théorie soit fausse, les arguments qui l'appuient ne semblant pas très concluants.

III. — Mais, pour Miss Edgell, cette théorie équivaut à l'affirmation même de l' « acquaintance » en tant que relation cognitive; en niant la théorie, elle entend donc nier la connaissance par « acquaintance », qu'elle déclare psychologiquement impossible, parce que rien ne pourrait en sortir, et qu'elle regarde simplement comme « un mythe inventé par l'épistémologie ».

IV. — M. Broad trouve préférable de diviser la question : en premier lieu, y a-t-il « acquaintance »? Il répond affirmativement sur ce point, en définissant l' « acquaintance » comme la relation que nous avons avec les données des sens antérieurement à tout acte de jugement, et qui subsiste d'ailleurs lorsque le jugement s'est produit. En second lieu, cette « acquaintance » est-elle une connaissance? Elle ne l'est pas dans le même sens que le jugement vrai, qui constitue la véritable connaissance; elle peut être dite « cognitive », mais il faut faire une distinction entre « acquaintance » et connaissance *par* « acquaintance ». Cette dernière peut être regardée comme directe en ce sens qu'elle n'est pas atteinte par inférence, et elle s'oppose à la connaissance par « description »; mais il ne résulte pas de là que les jugements fondés sur l' « acquaintance » soient nécessairement infaillibles, bien que le risque d'erreur semble y être à son plus bas degré.

R. GUÉNON.

Proceedings of the Aristotelian Society. Vol. XIX. *Ibid.*, 1919. In-8 de II-311 pages.

G.-E. MOORE : *Sur certains jugements de perception.* — Examen critique du coefficient de réalisme impliqué dans l'énonciation d'un jugement du type suivant : « ceci est un encrier ».

F.-B. JEVONS : *Sir Rabindranath Tagore, poéte et philosophe.* — M. Jevons confronte avec les exigences de l'esprit logique les thèses essentielles formulées par le poète-philosophe hindou Rabindranath Tagore, dans son livre *Personality.* Il n'a pas de peine à mettre en évidence que les termes de personnalité, de réalité, d'art sont soit employés sans définition, soit définis l'un par l'autre. Pareille remarque pourrait être faite pour toute spéculation qui repose sur une intuition, non sur la pensée discursive.

John Laird : *Synthèse et découverte dans la connaissance.* — L'auteur reprend avec vigueur la discussion du litige entre rationalistes et empiristes : la connaissance implique-t-elle des synthèses opérées par l'esprit, ou consiste-t-elle simplement à « découvrir » progressivement un objet? C'est un préjugé, qui a persuadé certains théoriciens de cette idée, que nous ne pourrions appréhender que des produits de synthèses : d'une part le synthétique lui-même est donné, d'autre part tout donné a une unité, donc un caractère synthétique. C'est un préjugé, que de poser en principe que toute relation est d'ordre subjectif. M. Laird conclut que la traditionnelle opposition entre une forme et une matière de la connaissance ne doit pas être maintenue : selon lui les activités de l'esprit connaissant ne sont que des moyens de la simple découverte, la connaissance n'étant, dans son fond, qu'inspection directe.

C.-D. Broad : *L'explication mécaniste et ses modalités.* — Il faut et suffit pour qu'une explication soit d'ordre mécaniste, qu'elle se fonde sur les trois lois newtoniennes du mouvement. Mais il existe une infinité de manières de comprendre le mécanisme; la rigueur de ce dernier s'atténue à proportion que l'on fait intervenir des éléments étrangers à ces trois lois. Il y a lieu de dénoncer l'illusion qui consiste à croire que le seul type légitime de science est le mécanisme pur : la science se définit non par les lois du mouvement, mais par l'existence de lois; le mécanisme n'en est qu'un cas particulier. D'où la possibilité de classer des types différents de lois scientifiques selon qu'elles présentent plus ou moins d'affinité avec le mécanisme pur; ces lois constituent une hiérarchie pour M. Broad comme pour M. Boutroux. Le pur mécanisme est plutôt d'ordre idéal que d'ordre réel : ainsi la théorie des électrons fait entrer en considération une distinction qualitative : celle de particules positives et de particules négatives.

H. Wildon Carr : *La philosophie comme monadologie.* — Profession de foi monadologiste : résumé très net des principales articulations de la pensée de Leibnitz à sa phase de la *Monadologie.* Le caractère de l'idéalisme propre au professeur londonien apparaît au dernier paragraphe de cette déclaration de principes : « 10. Il n'y a pas de monades et d'atomes. Quand nous considérons l'existence réelle comme un ordre monadique, il n'y a pas d'atomes; quand nous la considérons comme un système de relations extérieures, c'est-à-dire comme atomes, il n'y a pas de monades. Les deux ordres ne sont pas pourvus de la même validité. Quand nous considérons la réalité comme consistant en atomes, nous nous plaçons à un point de vue abstrait en vue d'une fin pratique. Le mot atome désigne alors non pas l'unité électro-magnétique de la physique et de la chimie, mais le

concept de particule quelconque dans un système de relations purement externes. »

NATHALIE DUDDINGTON : *Notre connaissance des autres esprits.* — Plaidoyer en faveur de la thèse suivante : la connaissance des autres esprits est aussi directe et immédiate que celle des choses. L'avocate se réclame de l'un des fidèles du nouveau réalisme : G. Dawes Hicks, auteur de *The Basis of critical Realism* (*Proceedings*, XVII, 1917, p. 300...) ; ses arguments rappellent ceux de Thomas Reid.

A.-E. HEATH : *La portée* (*scope*) *de la méthode scientifique.* — La méthode scientifique n'implique pas nécessairement un « atomisme logique », ne requiert pas une « analyse ultime des faits premiers ». Cet article vise un ouvrage de T.-P. Nunn, élève de Moore et de Russell, *The aim and achievements of scientific method* (1907).

ALEXANDER F. SHAND : *Émotion et valeur.* — Cette étude de la notion de valeur intrinsèque, appliquée aux sentiments, aboutit à la loi que voici : « toutes les fois qu'une émotion ou un sentiment possède une valeur intrinsèque, la fin poursuivie par cette émotion ou ce sentiment relativement à son objet possède la même sorte de valeur. » Il s'ensuit qu' « une condition de la valeur intrinsèque appartenant à une chose est l'existence de quelque autre chose avec laquelle elle a affinité. »

J.-B. BAILLIE : *Le caractère stéréoscopique de la connaissance.* — M. Baillie expose en un style limpide, auquel ne manque pas l'éclat, une théorie de la connaissance conçue comme intuition vivante; non pas comme l'expérience d'un objet, mais comme la réalisation d'une individualité.

W.-R. INGE : *Le Platonisme et l'immortalité humaine.* — Platon n'admet l'immortalité des âmes humaines ni en vertu d'une nécessité naturelle, ni pour permettre une sanction morale; il l'explique par une décision du moi, qui ferait libre choix d'une vie nouvelle. Cet affranchissement par lequel nous sommes capables de passer du monde des ombres en celui des réalités éternelles, l'auteur le compare à l'effort de la pensée indienne pour se délivrer de la transmigration. La différence, dit-il, consiste en ce que pour Platon tout ce qui est de l'au-delà se trouve aussi dans ce monde; l'affranchissement n'est donc au fond que la vision de toutes choses *sub specie æternitatis*; tandis qu'il n'en est pas de même aux yeux des Orientaux. Remarque pleine de justesse; car si la spéculation hindoue professe que l'homme peut jouir de la délivrance dès ici-bas, dans l'état du *jîvanmukta*, il n'en est pas moins vrai que pour elle, si du moins l'on met à part certaines doctrines métaphysiques tardivement greffées sur le Bouddhisme, il n'y a aucune commune mesure entre le *nirvâṇa* et le monde de l'illusion.

P. MASSON-OURSEL.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

Celtis. — *La reconstruction morale, suprême nécessité de l'après-guerre.* In-8 de 371 p.; F. Alcan, Paris, 1919.

Cloarec (P.). — *La politique et la méthode.* In-16 de 262 p.; F. Alcan, Paris, 1920.

Czarnowski (S.). — *Le culte des héros et ses conditions sociales.* S. Patrick, héros national de l'Irlande. In-8 de xciv-369 p.; F. Alcan, Paris, 1919.

Delattre (F.). — *La pensée de J. H. Newman.* In-16 de 306 p.; Payot, Paris.

Dufrenne (P.). — *La réforme de l'École Primaire.* In-12 de 271 p.; Nouv. Libr. Nat., Paris, 1919.

Guyau (Augustin). — *Œuvres Posthumes.* Voyages, feuilles volantes, journal de guerre. In-8 de xxiii-147 p.; F. Alcan, Paris, 1919.

Hartman (H. G.). — *Æsthetics : a critical theory of Art.* In-8 de 250 p.; Adams, Columbus (Ohio), 1919.

Hostelet (G.). — *Contre l'impérialisme ouvrier, contre les routines patronales, pour la démocratie organisée.* In-8 de 68 p.; chez l'auteur, Bruxelles, 1919.

Jourdain (P. E. B.). — *The Philosophy of M. B*rtr*nd R*ss*ll.* In-12 de 96 p. G. Allen, Unwin; London, 1918.

Larsson (H.). — *La logique de la Poésie.* Trad. E. Philipot. In-8 de xxviii-199 p.; E. Leroux, Paris, 1919.

Levy (Oscar). — *Kriegsaphorismen für Europäer.* In-16 de 104 p.; Kuhn, Bern, Biel, Zürich, 1917.

Milhaud (Edgard). — *La marche au socialisme.* In-16 de 306 p.; B. Grasset, Paris, 1920.

Niceforo (A.). — *Les Germains.* Histoire d'une idée et d'une race. Trad. G. Hervo, 2e éd. In-16 de 181 p. Bossard, Paris, 1919.

Piccione (E.). — *La guerra ante la Historia y la Ciencia.* In-8 de 416 p. Impr. Antigua Inglesa, Santiago de Chile, 1918.

Richardson (C. A.). — *Spiritual Pluralism and recent Philosophy.* In-8 de xxi-335 p.; Cambridge Un. Press, 1919.

Valois (A.). — *L'Économie nouvelle.* In-16 de 320 p.; Nouv. Libr. Nat., Paris, 1919.

Welschinger (H.). — *L'Alliance franco-russe.* Les origines et les résultats. In-16 de 298 p.; F. Alcan (*Bibl. d'Histoire Contemporaine*), Paris, 1919.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes

(*Suite*[1].)

IV. — La création continuée.

La théorie toute métaphysique de la création continuée a pour objet de résoudre le problème de la durée, dont les sciences particulières — mécanique, physique générale, psychologie — préparent, plutôt qu'elles ne la procurent, la solution définitive. Cette théorie consiste essentiellement à assimiler, malgré les illusions qu'entretient le langage, la conservation de mon existence présente et, par suite, de toute existence — la durée des choses n'étant que le reflet de ma durée propre, — à une perpétuelle répétition de l'acte créateur lui-même.

L'origine de cette conception est incontestablement scolastique : Descartes ne le méconnaît pas, puisqu'il aime à se recommander, sur ce point sinon sur d'autres, de l'opinion des théologiens. Nous allons voir pourtant qu'il ne l'insère pas dans son système sous une forme toute faite et comme de force : exigée d'abord par les résultats et aussi par les données de sa psychologie, l'idée de création continuée s'est transformée avec le système qui l'entourait et elle n'a pas revêtu moins de trois formes, dont l'une, incomplète encore et hésitante, mériterait plutôt le nom de création discontinuée, tandis que les deux autres, appropriées, celle-ci aux choses, celle-là aux essences, menacent d'entraîner dans leur rythme jusqu'à l'immutabilité même de Dieu et commandent la conception cartésienne de l'éternité.

1. Voir *Revue Philosophique*, nos 3 et 4, 1920.

Nous avons déjà mentionné la lettre dans laquelle Descartes ébauche, dès 1629, une théorie encore indécise, mais plus proche de la discontinuité que de la continuité vraie, de la conservation du monde : les sources en sont, en premier lieu, le spectacle du monde physique, où apparaissent fréquemment des changements soudains qui semblent figurer autant de commencements absolus, puis les difficultés que Descartes voyait alors, au début de sa carrière scientifique, à réaliser dans les choses des degrés infinis de vitesse; il faut y joindre la conception tout aristotélicienne qu'il se faisaït encore de l'inertie. Voici le résumé de cette théorie, compromis instable entre l'immanence divine et la puissance de l'habitude : tous les changements de vitesse et de figure étant quelque chose de positif, il convient de les expliquer par l'action de Dieu; mais on ne peut concevoir une sorte d'épargne [1] de cette action : elle ne se déploierait que pour s'interrompre aussitôt, afin de laisser à l'inertie le soin de conserver l'état actuel du mobile (ou du système de mobiles) jusqu'à ce qu'une nouvelle intervention suprasensible y introduisît un changement. Descartes, écrivant à Mersenne pour réfuter les opinions du physicien Beecmann, pose d'abord un principe auquel il cessera bientôt de souscrire : « supponit ille, ut ego, id, quod semel moveri cœpit, pergere sua sponte... [2] ». En 1629, il distingue donc la conservation de la création au point d'unir l'action divine et la force de l'inertie en une sorte de couple physique, ou, si l'on veut, de courant alternatif, dont le renversement de sens peut d'ailleurs être conçu comme d'aussi haute fréquence que l'exige le nombre des variations constatées.

Les motifs qui décidèrent Descartes à revenir sur cette idée d'une création discontinuée peuvent être tirés du progrès même de ses vues scientifiques : tout d'abord, il s'accommoda, pour la matière subtile, de la vitesse infinie [3] et des degrés infinis d'accélération; d'autre part, il s'aperçut de la difficulté qu'il y avait à décomposer certains mouvements en mutations positives et en maintiens inactifs d'états donnés : la pierre de la fronde, en quel endroit de son trajet puis-je affirmer qu'elle ne se meut que sous l'empire de

1. Cf. *supra*, p. 203-205 de *R. Philos.*, nos 3 et 4, 1920.
2. Lettre du 18 décembre 1629, I, p. 91.
3. Cf. *Supra*, ch. IV.

l'inertie? Enfin l'inertie elle-même, si elle ne résulte que d'une διάθεσις particulière, ne peut prolonger l'action créatrice de Dieu que si elle recèle une puissance positive équivalente à celle du créateur. Malebranche exprimera plus fortement encore cette idée quand il accusera les physiciens qui enrichissent les mobiles d'une capacité d'habitudes, de peupler l'étendue de petites divinités semblables à celles du paganisme. Ajoutons enfin que l'idée d'une création discontinuée relève exclusivement de la physique abstraite, et que l'investigation psychologique la condamne définitivement : car ma durée, modèle exemplaire de toute autre durée, se décompose indéfiniment, sous le regard de la pensée claire, en instants éparpillés, sans que jamais je saisisse en elle un moment gros de l'avenir et capable de se promouvoir sous l'action autonome de sa seule inertie. La spontanéité qu'une physique incomplète et schématique peut accorder aux mouvements locaux (pergit sua sponte...[1]), Descartes la refuse donc, à partir de la crise du doute méthodique, à ceux des faits de conscience qui enveloppent pourtant toute certitude possible. Inertie, habitude, force acquise, continuité donnée, autant d'illusions verbales dont la conscience claire, que je prends de mon impuissance à me conserver moi-même, dissipe définitivement la vanité.

L'émiettement de mon passé en fragments de durée dont le nombre est aussi indéterminable qu'est invisible le lien qui les unit; le contraste de ce relâchement indéfini et de la plénitude réelle des moments qu'illumine l'aperception du vrai; la nécessité enfin où je me vois réduit d'interroger exclusivement mon présent et, puisque je ne découvre pas en lui le ressort de ma durée future, d'abandonner le plan psychologique de l'observation interne; telles sont les trois constatations de fait qui me déterminent à rechercher une justification rationnelle de ma persévérance dans l'être. — Or au moment même où, mesurant mon néant, je m'étonne d'exister[2], je conçois clairement et distinctement que le problème du passage de mon présent à mon avenir se pose en termes métaphysiques d'essence et d'existence : mon essence m'apparaît comme imparfaite; ma pensée, qui constitue ma nature, n'est-elle pas irrémé-

1. I, p. 91.
2. Maine de Biran fera de cet étonnement d'être, qui émeut momentanément Descartes, le germe de toute une philosophie.

diablement limitée, soumise à des scrupules, exposée à des erreurs? Quant à mon existence, elle n'est pas contenue dans mon essence à la manière dont le prédicat d'un jugement analytique est enveloppé dans le sujet; c'est même cette indépendance du fait que j'existe par rapport aux attributs qui me constituent, que le psychologue constate, quand il échoue à découvrir dans l'instant actuel l'annonce et comme le message de l'avenir qui devrait pourtant, d'après la thèse de la continuité vécue, poindre déjà à l'horizon de ma vie présente.

Dois-je accepter cette rupture et la considérer comme définitive? Force me serait de me résigner à cette juxtaposition contingente de l'existence et de l'essence, si une intuition rationnelle ne m'élevait bientôt à une conciliation supérieure : le premier des « axiomes » ou « notions communes » que Descartes énonce au début de l'Exposé géométrique me libère en effet de la contingence : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même peut se demander de Dieu...[1]. »

Mon existence actuelle a donc une cause, et je sais que cette cause ne doit pas être cherchée à l'intérieur de mon essence; elle ne peut pas non plus dépendre des perceptions confuses ou des opinions douteuses dont l'effort même de spiritualisation qui constitue la *méthode* m'a définitivement affranchi : Je n'existe pas plus par le monde que par moi-même. Dois-je donc englober mon existence dans une nature plus puissante que la mienne, mais elle aussi imparfaite? Il est trop clair que cela ne servirait de rien, puisque, de cette nature aussi, il faudrait dire par quoi elle existe. Une « immense lumière » me délivre enfin de mon incertitude : la suprême perfection que je conçois et dont je ne me suis pas encore demandé si elle impliquait l'existence (preuve ontolongique) ou si elle me venait de l'Ens realissimum (preuve par l'idée d'être parfait); cette perfection contient évidemment la puissance infinie qui réussirait à actualiser mon essence, et, avec elle, toutes les essences imparfaites.

Je peux donc conclure de la distinction de mon essence limitée et de mon existence actuelle et de la nécessité de rechercher la

1. IX, p. 127.

cause de tout ce qui est, que mon instant présent subsiste, ainsi que tous les autres instants, par le concours inintelligible, mais indéniable, de Dieu. Ainsi ce n'est pas exclusivement afin de revenir sur la discontinuité apparente de la durée, que Descartes adopte la théorie de la création continuée; c'est bien plutôt pour rendre compte actuellement de mon existence actuelle, et ce n'est que par une génération postérieure (d'autant plus légitime que notre intelligence, si elle voit l'infini, ne le comprend pas), qu'il passera de l'aperception actuelle de l'action divine à la croyance à sa pérennité : Dieu n'applique pas plus son action à ma durée que n'influe directement sur telle ou telle vitesse l'agitation lumineuse : la durée, en effet, ne se sépare que pour la raison raisonnante — et qui ignore Dieu — de la chose qui dure et le problème temporel se pose bien moins en termes d'instants : or l'instant facilite par sa certitude indéniable le passage de la sensibilité à la réflexion : il me permet de faire jouer les notions philosophiques d'essence, d'existence, de cause suffisante. La démonstration de la persistance de Dieu peut nous servir, au sujet de cette extraordinaire importance de l'instant, de contre-épreuve : « posé qu'il y en ait un maintenant, je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité et qu'il soit éternellement à l'avenir ». Qu'il s'agisse de Dieu ou de moi-même, je considère un instant, et, derrière lui, la puissance, inépuisable ou limitée qui rend compte, ou bien reste au-dessous, du fait également instantané de l'existence.

Avant d'énumérer les conséquences de cette théorie, nous passerons brièvement en revue les objections adressées à Descartes par Gassendi, Caterus et Arnauld. — Celles de Gassendi procèdent de ce sensualisme que nous avons déjà réfuté au nom de l'observation intérieure elle-même : Gassendi méconnaît les conséquences du cogito, le sentiment immédiat que j'ai de mon impuissance, la liaison de ma durée et de ma nature, et surtout il ne comprend pas que le problème de la durée, bien loin de se résoudre par une sommation de parties variables et arbitraires, se pose en termes actuels et rationnels. Gassendi semble exiger une *causa in fieri*, alors que la réflexion philosophique se prévaut du réalisme de l'instant et de l'aperception de quelques évidences primordiales pour rechercher de mon « actualité » une *causa in esse*, et pour

instituer en moi cette lutte des possibles que Leibnitz transportera, comme d'ailleurs toute action divine, à l'origine radicale des choses.

D'autres penseurs acceptent comme point de départ le fait de mon existence rigoureusement actuelle. Mais ils la considèrent abstraitement et ils s'imaginent l'expliquer par une autre existence, ils triomphent alors de l'impossibilité où se trouvent les philosophes de marquer un arrêt intelligible dans la régression des effets aux causes, des causes prochaines aux causes lointaines; mon existence dépend de celle de mes parents[1], disait Aristote, préludant par cette prétendue constatation immédiate à sa conception du premier moteur. Mais le procès à l'infini où l'aristotélicien Caterus voudrait engager Descartes ne se prolonge guère que dans son imagination : d'une part, en effet, Caterus ne comprend pas que la cause efficiente, considérée sous son vrai jour, accompagne réellement l'effet qu'elle déclenche; au surplus, l'existence actuelle dont traite Descartes est une existence particulière et qu'on ne doit pas confondre avec l'idée générale et factice sur laquelle raisonne Aristote : la véritable existence n'est pas dans la durée, puisqu'elle est instantanée, et tout phénomène antérieur en est, par définition, radicalement séparé; aussi toute crainte de procès à l'infini doit-elle être écartée; mon existence est l'effet momentané d'une puissance qui lui est contemporaine. Le réalisme de l'instant brise les miroirs parallèles au fond desquels les disciples d'Aristote cherchent en vain le reflet dernier qui explique tous les autres.

Un seul des contradicteurs de Descartes semble avoir compris sa pensée profonde et s'être placé, pour le réfuter, à son point de vue : Arnauld néglige momentanément la thèse de la discontinuité de la durée qu'il n'a jamais voulu admettre, et il s'applique à ne faire porter ses objections que sur le fait primitif de mon existence actuelle : nul n'a le droit de nier, déclare Arnauld, que je sois l'auteur de la pensée particulière que j'ai en ce moment; or cette pensée constitue, s'il faut en croire Descartes, le tout de mon essence vraie; c'est donc bien moi, en tant qu'auteur des pensées dont à chaque instant je suis fait, qui me conserve moi-même.

1. Le passage des *Méditations* (IX, p. 40) où Descartes commente cet exemple semble faire allusion à la théorie aristotélicienne de la cause efficiente ὅθεν ἡ ἄρχη τῆς μεταβόλης ἡ πρώτη ἡ τῆς ἠρεμήσεως, τῶν ... Καὶ ὁ πάτηρ τὸν τέχνον... (*Métaph.*, L V, chap. II, IX, p. 40).

Arnauld prévoit d'ailleurs la réplique de Descartes : « a Deo esse quod cogitemus (le fait que nous pensons), a nobis vero ipsis, Deo tamen concurrente, quod hoc vel illud cogitemus[1] ». — Mais il rappelle par avance à son contradicteur son propre nominalisme : « vix intelligi potest quomodo cogitatio in universum ab hac vel illa cogitatione abstrahi posse, nisi per intellectum ». Si l'âme contient réellement de quoi constituer telle ou telle pensée particulière, n'est-il pas contradictoire de lui refuser le pouvoir de penser, et, par suite, la puissance d'exister? Descartes retrouve dans cette argumentation un des principes qu'il a lui-même posés: l'existence — formelle ou éminente — dans le sujet pensant, des modes sous lesquels il conçoit toutes choses.

Une réfutation, et une seule, pouvait respecter la validité de ce principe; elle consistait à rétablir, d'une manière ou d'une autre, la distinction de telle pensée particulière et de la pensée. Pour cela, Descartes se réfère à la hiérarchie scolastique des substances, des attributs et des modes; si la *res cogitans* est considérée comme substance, chaque pensée joue à son égard le rôle d'un mode, à peu près comme une variation transforme et diversifie, sans le déformer, un thème musical donné. Or le mode s'explique par la substance tout aussi rigoureusement que la variation par le thème; mais la substance est bien une mélodie initiale que le philosophe a le droit d'isoler sans risquer d'établir une distinction de raison et c'est de ce point de vue de la substance que l'âme ne se suffit pas à elle-même et exige, pour le passage de sa nature à son existence, une intervention supérieure. Qu'importe que mon âme puisse tirer de son propre fond la matière de tel ou tel acte de pensée si l'activité pensante elle-même, si la « chose pensante » qui n'est ni une idée particulière ni une abstraction factice. ne se maintient pas spontanément à l'existence? La flamme, elle aussi, a en soi de quoi se diriger ici ou là, mais elle n'a pas de quoi subsister comme chose étendue. — L'objection d'Arnauld ne sert donc qu'à renforcer l'importance de l'instant; c'est sous la forme d'une aperception instantanée que je vois le vrai, que j'apprécie ma puissance, que je comprends la nature de la causalité et que je tire de ces données l'idée d'une Puissance infinie,

1. Lettre d'Arnauld (juillet 1648), cf. V, p. 213 et suiv.

mais c'est aussi sous cette forme que j'unis le particulier et le général — qu'opposait l'un à l'autre la logique de l'École — en une appréhension à la fois concrète et universellement significative de ma pensée.

Le concours que Dieu prête à mon existence, il le prête également, et pour les mêmes raisons, au monde entier : car ma durée est, au fond, identique à celle des choses, et mon impuissance à relier les fragments de mon passé et à promouvoir mon moment présent, se retrouve à des degrés variables (selon que la chose considérée participe plus ou moins du néant) dans n'importe quelle partie de l'Univers, et dans l'Univers lui-même conçu comme un tout qui vieillit. La création continuée se propage donc de moi au monde, et la réflexion philosophique confirme l'assertion des théologiens : conserver, c'est créer. Quant aux « puissances » particulières et autonomes dont l'inertie avait, dans la première philosophie cartésienne, recueilli l'héritage, il convient de les éliminer au profit de l'Action de Dieu qui peut seule justifier un progrès temporel parce qu'elle peut seule rendre compte du passage contingent d'une essence imparfaite à une existence dont les moments manquent de continuité. La pierre de la fronde, disait Descartes en 1629, continue d'elle-même son mouvement jusqu'à ce que Dieu en modifie brusquement la vitesse: quelle raison y a-t-il en effet pour qu'elle ne le continue pas? quelle raison y a-t-il pour qu'elle le continue? se demande-t il après la crise du doute et après l'approfondissement de l'idée de création continuée.

Cet exemple simple suffit à marquer l'importance de cet approfondissement, il ne nous reste plus, avant d'aborder le problème de l'éternité, qu'à indiquer les conséquences scientifiques et philosophiques de la théorie de la création continuée. L'Être très réel à qui tout mouvement et, en général, tout progrès doit sa persistance, possède évidemment l'immutabilité et il ne conserve le monde par la même action qu'il le créa jadis que parce que cette action, comme il convient à l'Être parfait, témoigne de la simplicité de ses moyens et de l'unité de ses vues; aussi la dépendance perpétuelle qui asservit tous les êtres libère-t-elle la pensée claire mieux que ne le ferait n'importe quelle théorie empreinte de contingence : les lois de la physique sont vraies parce que je suis assuré que c'est la même action qui assure efficacement la conti-

nuité universelle, et le déterminisme impliqué dans l'idée de création continuée garantit le succès de mes inductions scientifiques[1] : la Nature ne dépend-elle pas à tous moments de l'action divine, et n'est-ce pas cette dépendance rigoureuse qui élève l'expérience[2] elle-même à la hauteur d'une Révélation?

Mais si la science se fonde sur l'universalité de la création continuée, c'est-à-dire sur l'immanence divine, il n'en saurait être de même de certaines parties de la philosophie. Cette immanence en effet demeure inintelligible pour l'esprit qui en sent la vérité plutôt qu'il ne l'embrasse : ainsi touche-t-on la montagne qu'on ne peut pas étreindre. L'action divine est à la fois, pourrait-on dire, donnée immédiate et impénétrable mystère; notre imperfection nous oblige à lui conserver cette ambiguïté. Considérons, par exemple, le problème, étroitement lié à celui du temps et de la création continuée, de la durée du monde. Notre raison[3] conçoit le monde sinon comme infini, du moins comme indéfini dans l'espace; ce caractère de l'étendue est-il applicable à la durée? il semble bien, au premier abord, qu'on puisse reculer indéfiniment la date de la création : « il n'y a point de temps imaginable, avant la création (réelle) du monde, auquel Dieu n'eût pu le créer s'il

1. Si je considère la pierre de la fronde au moment où elle passe en A, je peux déduire de la simplicité de Dieu qu'il va continuer le mouvement « exactement comme il est au moment où je le considère ». Or la pierre ne contient pas plus de courbure de direction que le point A n'a recueilli et concentré en soi la forme de la trajectoire dont il fait partie. La translation de la pierre est donc rectiligne ou plutôt elle le serait (comme l'atteste, au moment où je la lance, son brusque déplacement le long de la tangente) si une action étrangère n'en infléchissait à chaque instant la direction.

2. Ce point mériterait d'être examiné de plus près : l'intérêt avec lequel Descartes suivait les expériences de Mersenne, d'Huyghens, etc...; le soin qu'il mettait à instituer lui-même des expériences; l'importance capitale qu'il attribuait aux analogies et aux comparaisons dont il se servait pour expliquer les phénomènes naturels; tout cela témoigne du respect que malgré sa tendance aux « ratiocinations », il n'a jamais cessé de porter à l'expérience. La création continuée (et tout le cortège d'idées qui l'accompagnent — immutabilité, simplicité, déterminisme —) justifie seule ce souci des faits. L'évidence rationnelle n'est en effet justiciable du recours au « grand livre du monde » que si le rationaliste est certain de ne pas se heurter, par hasard et sans que rien l'en avertisse, à la contingence de quelque spontanéité cachée ou même à l'efficacité d'une habitude qui survit pour ainsi dire à sa raison d'être. — Si le monde entier surnage de la même manière sur la même activité créatrice, les détails y figurent l'ensemble et l'invention de ce qu'on appelle aujourd'hui un « modèle mécanique » se justifie en raison de la dépendance universelle.

3. Cette argumentation est développée surtout dans la lettre à Chanut du 6 juin 1647, V, p. 52 et suiv.

l'eût voulu ». Mais prenons garde de nous laisser abuser par notre imagination. De cette régression toute fictive nous aurions tort, en effet, de conclure que Dieu a véritablement créé le monde « avant un temps indéfini », car le grand principe de la discontinuité de toute durée imparfaite nous interdit de joindre l'existence actuelle et véritable du monde avec l'existence possible ou imaginaire qu'il a pu avoir, avant la Création, dans l'entendement divin. Ainsi mis en garde contre toute confusion de notre ignorance au sujet de la durée et de notre idée claire de l'étendue indéfinie, tournons-nous vers le temps futur; la même incertitude renaît. Force nous est donc d'accueillir les dogmes révélés; ils nous enseignent que le monde doit avoir à l'avenir une durée infinie, mais qu'il a commencé il y a cinq ou six mille ans; « de cette durée infinie que le monde doit avoir à l'avenir, on n'infère point qu'il ait été ci-devant de toute éternité, à cause que tous les moments de sa durée sont indépendants les uns des autres[1] ». Est-ce à dire que la théorie de la création continuée, qui abrite l'incertitude de Descartes et qui lui permet de ne pas heurter de front les dogmes reçus, ne joue ici qu'un rôle de conciliation superficielle et prudente? toutes les analyses qui précèdent contribueraient à ruiner cette hypothèse, s'il ne suffisait de faire remarquer que Descartes pose réellement le problème de la création, à la fois sous sa forme métaphysique — et nous aurons à reprendre ce point[2] — et sous sa forme cosmologique. Les deux derniers livres des *Principes* déroulent en effet une histoire génétique des choses dont il nous reste à dire quels rapports elle soutient avec la théorie de la création continuée. Cette histoire se présente comme continue, or « les moments de la durée du monde sont indépendants les uns des autres ».... Descartes ne tombe-t-il pas ici dans une véritable contradiction? Il n'en est rien; car de même que le perpétuel miracle à quoi se réduit la création continuée se transpose, dans l'ordre scientifique, en un déterminisme aussi rigoureux que fécond, ainsi la discontinuité radicale de la durée s'organise grâce au perpétuel concours de Dieu, en une indissoluble continuité; aussi Descartes peut-il écrire dès qu'il sait que Dieu existe : La durée d'une chose est le mode sous lequel nous la concevons en tant qu'elle continue

1. Lettre à Chanut, V, p. 53.
2. Voir le chap. suivant.

d'être. Définition toute spinoziste et qu'il suffit d'étendre au monde pour que se justifie l'histoire génétique des choses que Descartes a tenté de retracer. — Le point de vue de la création continuée reprend d'ailleurs sa prééminence, dès qu'il s'agit de réaliser tous les détails de cette histoire : comment l'homme parfait oserait-il mettre en doute que Dieu ait créé, dès le premier jour, un monde aussi rempli de perfections que l'est le monde actuel? Il n'en maintiendra pas moins, dans toute sa rectitude, la méthode génétique, et tout en réservant la puissance infinie de l'Être parfait, il s'efforcera de faire sortir du monde le plus simple qu'il pourra concevoir, l'univers actuel avec toute sa richesse de déterminations.

La création continuée fonde donc à la fois la Science et la Religion de Descartes; si nous parvenons à établir que cette préoccupation du « concours » prêté par Dieu à toutes choses commande, par delà la physique et la psychologie, la conception même de l'éternité, n'aurons-nous pas achevé de prouver que la création continuée, bien loin de se réduire à l'emprunt d'une idée morte, à la répétition d'un mot vide de sens, constitue au contraire une des pièces centrales du système de Descartes?

V. — L'éternité des essences est une création continuée.

L'éternité, dont la théorie de la création continuée postule l'efficace, se réduit-elle en dernière analyse à l' « éternel présent » dont les théologiens célèbrent, à peu près dans les mêmes termes que Platon, la plénitude infinie et stable? ou bien se nuance-t-elle, sous l'influence de l'idée connexe de création continuée, d'une originalité que Descartes n'a jamais voulu, quel que fût son désir de se conformer à la tradition religieuse, effacer complètement? Si nous parvenions à mettre en lumière ce dernier point, nous n'aurions pas seulement achevé de prouver que la création continuée constitue un élément capital du système cartésien : peut-être aurions-nous aussi contribué à éclaircir le paradoxe de la théodicée de Descartes, qui consiste en une sorte d'oscillation entre l'immanence et la transcendance divines, et, par contre-coup, entre la béatitude et l'imperfection humaines. Ne serait-ce pas, en effet,

parce que Descartes n'a jamais oublié que toute existence — immortelle ou passagère — dépend immédiatement du Concours inintelligible de Dieu qu'il a, de très bonne foi, retenu sa philosophie sur la pente qui l'entraînait vers le spinozisme?

Certaines déclarations expresses de Descartes semblent abréger la distance que nous voulons mettre entre le platonisme et lui : la situation éminente qu'il accorde à la géométrie[1], l'effort continu par lequel il s'élève du sensible à l'intelligible, le culte qu'il rend à la clarté et à la distinction des idées, sa vision de la vérité, en un mot, rejoignent la mystique platonicienne et plotinienne de la pensée. Les termes mêmes dont il se sert annoncent l'enthousiasme mesuré, l'inspiration lucide qui animeront l'idéalisme de Malebranche et qui le soulèveront à la hauteur de la « République » et des « Ennéades » : « Je me suis tellement accoutumé à détacher mon esprit des sens... que maintenant je détournerai ma pensée de la considération des choses sensibles pour la porter à celles qui, étant dégagées de toute matière, sont purement intelligibles[2].... » Cet affranchissement et cette conversion de la pensée dissipent les ombres que le monde sensible mêle, pour l'obscurcir, à la clarté native de l'intelligence : et cette clarté reconquise se répand sur les « essences vraies, immuables, éternelles[3] ».

Prétendra-t-on que le platonisme de Descartes reste de mauvais aloi, soumis qu'il est à un doute universel? Il suffit d'interpréter exactement le doute méthodique pour voir que ce reproche est vide : voici comment s'exprime là-dessus Descartes lui-même : « Il[4] examine ce que c'est que la Vérité, et, pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer[5].... » Cet aveu contredit-il le doute méthodique? Il n'en est rien; le doute ne porte que sur les notions apprises, remémorées, complexes; mais les idées — ou les propositions — dont un acte indivisible (parce qu'instantané) de l'esprit m'impose l'évidence simple, résistent à l'action dissolvante

1. Cf. *Médit.*, IX, p. 51 : « L'essence du triangle est déterminée, immuable, éternelle, etc.... »
2. *Id.*, IX, p. 42.
3. Lettre à Mersenne, du 16 juin 1641, III, p. 383.
4. Il s'agit probablement de Herbert de Cherbury, auteur d'un livre *De la Vérité*.
5. Lettre à Mersenne, du 16 octobre 1639, II, p. 596-597.

du doute : l'intelligence n'a qu'à ouvrir les yeux pour en être illuminée[1].

Ces affirmations — d'autres encore[2] — semblent témoigner du platonisme de Descartes; elles prennent même une signification plus profonde si on tente de les rapprocher en une sorte d'histoire de l'idéalisme cartésien. Dans ses premières œuvres, Descartes ne mentionne comme vérités éternelles que les axiomes, les notions communes, les vérités géométriques ou géométriquement démontrables, en un mot, les idées innées et universellement valables dont sont composées, sous le voile des apparences qualitatives, toutes les choses sensibles. Mais l'expérience conçue non seulement comme une investigation méthodique et toute pénétrée de raison du monde visible, mais comme une prise de possession directe de la nature des choses, l'expérience autonome, telle que la comprend l'empiriste, figure, à côté de la méditation sur les essences intelligibles, comme source première de connaissance[3]. Les « idées adventices » se distinguent précisément des « idées factices » et des « idées innées » par leur origine externe, et pour ainsi dire extraintellectuelle. Mais, à mesure que s'approfondit son système, Descartes, orienté vers l'idéalisme autant par son désir de rompre avec certains disciples maladroits que par la loi interne de sa philosophie, enrichit l'intelligence de tout ce qu'il retire peu à peu à la sensibilité : en juillet 1641, il expose à Mersenne une théorie de l'imagination qui semble, au premier abord, accorder une extension considérable au rôle de cette « manière de concevoir » : « en sorte que tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et que tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination[4]... ». Mais bien loin d'en conclure que notre faiblesse nous asservit à cette faculté inférieure, il en restreint singulièrement le champ d'application : « Et comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que

1. On sait que Descartes a énoncé dans l'*Exposé géométrique*, les principes et les vérités immédiatement et complètement transparentes à la raison (IX, page 126 et suiv.).

2. Cf. notamment la discussion avec Hobbes : « La distinction qui est entre l'essence et l'existence est connue de tout le monde... » (IX, p. 151).

3. « L'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe pour les corporelles... » (*Corr.*, II, p. 598).

4. Lettre de juillet 1641, III, p. 395.

notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, mêmes corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir.... » Quelques jours après, une polémique engagée avec Mersenne et Gassendi lui donne l'occasion de préciser son innéisme, c'est-à-dire de l'élargir : « Je tiens que toutes les idées qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation[1] nous sont *innatae*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant[2] ». Les idées adventices s'identifient ainsi avec les idées innées, le choc du monde extérieur sur notre organisme ne servant qu'à « réveiller » en notre âme des idées pures dont aucun élément ne ressemble aux caractères physiques de ce choc. Il y a donc progrès à partir du dualisme de l'imagination et de la pensée pure, jusqu'à l'idéalisme intégral des dernières œuvres; la lettre à Voët[3] contient l'éloge de la maïeutique : elle n'est pas seulement une adroite méthode de pédagogie, mais elle correspond à la nature la plus profonde de l'intelligence. L'imagination, la perception même, quelle que soit leur affinité apparente avec la matière, valent par leur participation à la pensée pure : les idées des figures et des mouvements nous sont innées, au même titre que les notions du sens commun; il n'est pas jusqu'aux couleurs, aux odeurs, aux images qualitatives dont il ne faille dire que l'âme, loin de les accueillir du dehors, se les exhibe à l'occasion des mouvements corporels : « ideas omnes non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est potentia nobis semper inexistentes[4] ».

Ce progrès continu de la pensée de Descartes vers l'innéisme intégral ne doit pourtant pas nous induire en erreur sur la conception qu'il s'est faite de l'éternité des essences; car l'idée majeure de création continuée condamne irrévocablement cette éternité à tomber au rang d'une simple « perpétuité », c'est-à-dire, au fond, d'une durée perpétuelle et hétérogène à l'éternité platonicienne.

1. Allusion à la théorie volontariste de l'erreur.
2. Lettre à Mersenne (22 juillet 1641), III, p. 418.
3. Cette lettre a été écrite en 1643 (Cf. VIII, p. 167).
4. Nota in Programma Regii (1647), VIII, p. 359-362. — Cf. aussi dans les *Réponses aux Sixièmes Objections* : « cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise... » (IX, p. 225).

L'idée d'éternité, si on en considère la genèse philosophique, jaillit toujours d'un contraste radical entre le flux sensible et l'immutabilité de certaines idées ou de certaines représentations. Chez saint Augustin, c'est bien la représentation et comme l'image affective de l'éternité, cette « statio[1] », ce « portus » qui s'étale dans une plénitude immobile, au-dessus du spectable douloureux de l'écoulement de toute vie terrestre. Platon contemple, au contraire, la fixité des idées vraies, et il ne trouve aucune proportion entre la transparence définitive du monde intelligible et les fantômes changeants et indéfinissables que poursuit la perception. Mais, quelles que soient les divergences qui séparent le moraliste pour qui l'éternité est un bonheur sans ombre et sans fin, du dialecticien qui en fait le mode d'existence des propositions vraies, il reste que l'un et l'autre concluent de l'opposition de l'ὄν et du γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον à la supériorité immédiatement donnée et définitive de l'ὄν éternel, monde moral ou monde intelligible. Tout penseur qui commence par poser ce contraste radical ne peut, en effet, qu'en déduire le néant[2] ou, du moins, la subordination de tout ce qui n'est pas conçu comme éternel; et s'il postule, par la suite, l'existence d'une relation entre le temporel et l'éternel, il ne pourra pas affranchir cette relation de l'irréversibilité : il la fera descendre de l'éternité vers le changement. Quant à l'éternité elle-même, il ne peut en mettre en cause la vérité absolue, sous peine de démentir la position initiale de réalité qu'il a choisie : « Ce ne serait pas, dit Arnauld, sans absurdité que je demanderais la cause efficiente pourquoi un triangle a ses trois angles égaux à deux droits; et à celui qui ferait cette demande,... on ne doit pas répondre par la cause efficiente, mais seulement : parce que telle est la nature immuable et éternelle du triangle[3].... »

Or c'est précisément cette position initiale, avec tout ce qu'elle entraîne de foi inconditionnée en un nombre infini de vérités éternelles, que Descartes, malgré son goût pour le platonisme, s'est toujours refusé à admettre. Platon et les platoniciens posent, au détriment du monde sensible, qui n'est jamais, puisqu'il devient

1. Cf. *Enarratio* in Ps. CXXI, § 6.
2. Cf. Le platonisme.
3. *Quatrièmes Objections*, IX, p. 165. — Cf. La déclaration analogue des auteurs inconnus des *Sixièmes Objections*, *ibid.*, p. 222.

sans cesse, l'existence indubitable des essences : bien plus, ils n'établissent aucune distinction réelle entre les deux termes d'existence et d'essence : tous deux signifient « être[1] ». Or la lumière naturelle m'avertit de la possibilité de cette distinction[2] : je peux raisonner sur le triangle, encore qu'il n'y ait pas de triangle réel ; la géométrie pourrait traiter d'un objet fictif. Quant aux axiomes et aux notions communes, ils m'apparaissent seulement comme possibles, c'est-à-dire qu'ils ne sont rien en dehors de l'esprit qui les pense[3]. Qu'est-ce à dire sinon que les essences ou, selon le terme néoplatonicien, les intelligibles restent, considérés en eux-mêmes, au-dessous de cette réalité dont l'aperception du cogito constitue le modèle; et qu'il faut déplacer, sous la pression du doute, le jugement d'existence du monde des essences vers le domaine d'une intuition complexe dont la nature a échappé à Platon. Les théologiens, continuateurs de Platon, enseignent que notre existence actuelle, comparée à notre survie, n'est pas notre existence vraie; et ils prennent ces termes à la rigueur. L'originalité de Descartes consiste, au contraire, à considérer les essences, comme les images, sous l'aspect de l'instant et, pour ainsi dire, comprimées sous le moindre volume : comment ne pas constater alors qu'elles ne possèdent pas davantage que mon essence personnelle la force de se promouvoir? et que, en elles comme en moi, l'existence se surajoute à l'essence, sans être exigée par les propriétés de cette essence?

On pourrait même avancer sans paradoxe que leur réalité est inférieure à la mienne, car l'intuition *sui generis* qu'est le cogito m'avertit immédiatement et d'une manière originale, de ma réalité présente. Le cogito illumine la soudure de mon existence et de mon essence; mais d'un axiome, d'une nature simple, d'un concept géométrique, si l'essence en est toujours concevable, l'existence n'est que possible ; et, tout en les élevant au-dessus du néant[4], je n'ose pas les égaler à ma nature, synthèse réelle, donnée, d'une essence et de l'existence. La démonstration de l'existence de Dieu raffermit cette possibilité en la rendant véridique; mais on peut dire

1. Cf. Le redoublement d'expression, si fréquent chez Platon : τὰ ὄντως ὄντα.
2. Cf. *Médit.*, IX, p. 52.
3. Cf. *Princ.*, IX, p. 44.
4. Cf. *Princ.*, IX, p. 44 : « pourtant elles ont quelque existence... »

que les essences resteront toujours, dans le système cartésien, de simples possibilités, la réalité étant non pas la vérité platonicienne, mais l'actualisation au sens vraiment actuel de ce mot, de certaines essences. Le réel est synthétique; aussi le jugement de réalité dépasse-t-il l'analyse, et s'il ne dépend pas, comme chez Hegel ou même chez Leibniz, d'un principe rationnel, fondé qu'il est sur une sorte de révélation divine et mystérieuse, du moins permet-il l'établissement de la certitude et le progrès de la connaissance.

Cette infériorité propre aux essences décèle donc la part de réalisme, c'est-à-dire d'irrationalisme, qu'enveloppe le système de Descartes : peut-être explique-t-elle aussi que la preuve ontologique soit sacrifiée, quoi qu'en ait pensé Kant, aux deux autres preuves de l'existence de Dieu. Cette preuve procède par analyse de notion; or toute notion, même celle de Dieu[1], a reçu comme la marque d'une possibilité inactive : seule une longue méditation parvient, grâce au concours que lui prête la lumière naturelle, à nous faire comprendre — ou plutôt apercevoir — que la possibilité de Dieu sort pour ainsi dire de soi pour se développer spontanément en une puissance infinie capable de passer à l'acte. Mais les preuves fondamentales de l'existence de Dieu sont « celles qui prouvent Dieu par ses effets » et l'argument ontologique est postérieur à l'idée de création continuée pour autant que toutes les essences restent soumises — et nous allons en achever la démonstration — à cette même création continuée.

Essences possibles, inférieures à ma nature — qui, elle, m'est donnée comme réalisée — telles se présentent les idées après que le doute, qui se brisera au cogito, a mordu sur elles. Nous pouvons bien dire du triangle que, supposé qu'il existe, ses trois angles sont égaux à deux droits. Mais existe-t-il? Exister signifiant proprement être posé comme réel au moment où je pense et malgré le doute, il est évident que je ne puis pas affirmer l'existence du triangle : car elle est douteuse et hétérogène à son essence. — Mais l'existence de Dieu me fournit un critère pratique de certitude, c'est-à-dire que la garantie procurée à mes idées claires par la fermeté de ma foi en un Dieu véridique exprime dans mon esprit borné le concours inintelligible par lequel Dieu maintient

1. Considérée avant l'argument ontologique.

perpétuellement, dans son entendement transcendant, les essences à l'être ou, selon les termes mêmes dont use Descartes, fait passer « l'essence possible » au rang d' « essence positive »[1]. Le critère de la certitude cache, lui aussi, une création continuée.

En résumé, exister, ce n'est ni être perçu, car la perception succombe au doute, ni non plus être conçu, car les idées, si on les isole de Dieu, perdent la lumière. Exister d'une existence d'essence aussi bien que d'une réalité matérielle, c'est recevoir de l'action toute-puissante de Dieu la vie instantanée et être par conséquent redevable à la création continuée d'une activité ou d'une clarté d'emprunt.

Il s'ensuit que l'éternité des essences est susceptible de degrés — comme d'ailleurs la durée des existences; — et ces degrés, loin de correspondre à un certain laps de temps, dépendent de la valeur de la réalité qu'ils mesurent : la durée d'une âme est supérieure à celle d'une pierre pour autant que ces deux natures, considérées en soi instantanément, nous sont données comme inégales; de même une essence est plus ou moins éternelle, selon que sa richesse de compréhension est plus ou moins ample : « L'existence de Dieu (rappelons qu'elle ne fait qu'un avec son essence) est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres[2]. »

Un platonicien — ou plus simplement un philosophe qui, comme Mersenne, établit une différence infranchissable entre l'être et le devenir — ne comprend pas comment une essence peut être plus « éternelle » qu'une autre : toutes les deux ne sont-elles pas? et au même titre? Cette assertion paradoxale n'en reste pas moins éminemment cartésienne.

La création continuée, exigée par la considération instantanée et vraiment actuelle de n'importe quelle essence, affaiblit donc l'éternité en la subordonnant à l'action divine : conception très originale, et qui ne se réduit pas plus à la théodicée traditionnelle

1. Cf. *Quatrièmes Réponses*, IX, p. 185. — Dès 1630, Descartes écrit à Mersenne que les vérités dites éternelles ont été « établies de Dieu et en dépendent aussi bien que tout le reste des Créatures ». Ce dernier terme est significatif (I, p. 143).

2. Lettre à Mersenne (6 mai 1630), I, p. 150. M. Boutroux a démontré, dans sa thèse latine, que l'idée de la dépendance des vérités éternelles, a été affirmée par Descartes à tous les moments de sa carrière.

qu'à une illusion verbale. Examinons d'abord ce dernier point : est-il vrai que Descartes méconnaisse le platonisme et la valeur même des termes qu'il emploie au point de travestir son éternité en simple durée? Si la durée est prise généralement, si elle est le mode sous lequel nous concevons une chose en tant qu'elle persévère dans l'être, il est clair que l'éternité d'une essence mérite l'appellation de durée : « Il y a beaucoup de propositions, écrit Descartes dans les *Principes*[1], qui sont perpétuellement vraies, comme par exemple : que le néant ne peut être l'auteur de quoi que ce soit, etc.... » L'éternité se dégrade donc bien en une perpétuité; mais, si nous abandonnons le point de vue de Dieu, auquel nous devons nous placer pour confondre ainsi les plans d'une existence inférieure, et si nous nous proposons de déterminer les différences qui sont entre les choses créées, essences ou existences, nous voyons qu'on ne peut parler de durée, de durée analogue à la nôtre, que si, d'une part, cette durée a commencé à un certain moment de la durée générale de l'Univers, et si, en outre, des variations de la chose considérée y laissent des traces capables d'en diversifier les instants. Or il est clair que, si la méditation philosophique nous oblige à prendre sur les essences des vues dont l'instantanéité nous permet de rechercher les causes « in esse », du moins ces instants sont-ils identiques les uns aux autres : les essences sont données comme immuables, aussi ne convient-il pas de parler de leur durée, car durer, c'est changer.

D'autre part, nous serions mal venu, nous qui ignorons les desseins et la puissance de Dieu, à leur assigner un commencement : nous sommes bien obligé, tant à cause de notre faiblesse que de par les nécessités du langage, de parler d'une création de ces essences, comme nous pouvons parler de la création d'une existence, mais rien ne nous autorise à supposer que Dieu crée des essences après un certain temps : « On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois; à quoi il faut répondre qu'oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables[2]. — Et moi je juge le même de Dieu. — Mais sa volonté est libre. — Oui,

1. *Principes*, Ire partie, § 75.
2. L'interlocuteur supposé par Descartes représente la tradition platonicienne.

mais sa puissance est incompréhensible...[1]. » Une création d'essences postérieure à la création de l'Univers physique, implique donc une rupture de l'unité divine, mais on voit que cette unité qui est, pour un platonicien, celle de l'Intelligence, représente aux yeux de Descartes l'union incompréhensible de la Volonté, de l'Intelligence, de la Puissance divines, union dont la Création continuée, acte aussi indivisible que l'est la chose qu'elle explique en la produisant, nous présente l'image la plus appropriée qui soit.

L'éternité des essences cartésiennes, malgré sa « possibilité » inefficace, transcende donc la durée; en faut-il conclure qu'elle rejoint la conception traditionnelle des théologiens? à leurs yeux aussi tout dépend de Dieu. Nous pourrions nous borner à objecter que le point de vue instantané suffit à assurer l'originalité de Descartes; mais il importe d'examiner cette difficulté de plus près. Si nous nous référons au témoignage d'un des théologiens dont Descartes lui-même cite les écrits et dont s'inspirera Malebranche, à saint Augustin, nous voyons que la conception cartésienne diffère profondément et malgré le terme commun de « dépendance universelle », des vues théologiques. Saint Augustin rappelle la comparaison dont se servait Plotin pour éclairer sa théorie de l'éternelle surbordination des intelligibles : elle ressemble, enseignait-il, à la perpétuité d'organisation qu'imposerait à une poussière éternelle[2] la pression éternelle d'un pied. Le tracé ainsi déterminé dans la poussière serait évidemment coéternel à l'action du pied; mais son éternité, considérée sous son vrai jour, loin d'être autonome, καθ' ἑαυτον, resterait encore dans un état de dépendance. Il en est de même pour les intelligibles : coéternels à l'« un » ils lui sont inférieurs en éternité. Saint Augustin, si respectueux par ailleurs de l'enseignement néoplatonicien, reproche à Plotin d'avoir méconnu la pure doctrine du divin Platon qui est l'idée de l'absolue éternité de toutes les essences. Or, sans attribuer à Descartes un émanatisme[3] mystique, on peut rapprocher de l'image plotinienne[4], sa théorie de la subor-

1. Lettre à Mersenne (15 avril 1630), I, p. 145-146.
2. L'ὕλη σκοτεῖνος.
3. « Lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil... » (27 mai 1630 à Mersenne, I, p. 151).
4. Les deux philosophes sont, au contraire, en désaccord au sujet de la durée du monde, que Plotin croit éternelle dans le passé comme dans l'avenir.

dination des essences et diriger contre lui les arguments de saint Augustin. Les théologiens qui maintenaient, au temps de Descartes, la tradition augustinienne, Mersenne, Arnauld, d'autres encore, ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, et ils se sont toujours refusés à distinguer l'éternité infinie, celle de Dieu, des éternités dérivées et incapables de vaincre le néant. C'est même l'intransigeance de leur platonisme qui a obligé Descartes à préciser ses conceptions en affirmant à la fois la royauté[1] absolue de Dieu et la hiérarchie des éternités inférieures : « Sunt tantum veræ ac possibiles quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit — non autem contra veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint veræ... ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera[2].... » Il ne faut donc pas dire que « si Deus non esset, nihilominus istæ veritates essent verae, car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres[3]... ».

Cette éternité divine est-elle, elle-même, à l'abri de la création continuée? tel est le point qu'il nous reste à élucider, avant de montrer, par un retour sur les analyses qui précèdent, toute l'originalité et toute la force des idées de Descartes sur le temps, la durée et l'éternité[4].

VI. — L'éternité de Dieu est une quasi-création continuée.

La théorie de l'éternité divine offre un remarquable exemple de la manière dont Descartes approfondissait ses conceptions : il n'en discernait presque jamais de lui-même les insuffisances, mais il rachetait cette faiblesse de son sens critique par une extraordinaire aptitude à tirer parti des polémiques où l'entraînaient ses

1. Cf. Le νοῦς de Plotin, roi (βασίλευς) du monde intelligible.
2. Lettre à Mersenne (6 mai 1630), I, p. 149.
3. *Ibid.*, p. 150.
4. Nous avons jugé superflu le renvoi aux passages très connus où Descartes revendique pour Dieu le droit absolu de rendre vraies les propositions fausses — et même les propositions contradictoires. — Il va sans dire que nous ne considérons pas ces affirmations comme de vains paradoxes; elles relèvent directement de la théorie de la Création continuée des essences, et leur hardiesse, si nouvelle alors qu'elle fit scandale, renforce la thèse de ce chapitre. Cf. sur ce point la thèse latine de M. Boutroux.

contradicteurs; la discussion lui servait à préciser, sans les trahir, les indications vagues dont il s'était d'abord contenté.

C'est ainsi qu'il ne voit, jusqu'en 1643, aucune difficulté à concevoir l'existence, c'est-à-dire, selon le terme traditionnel, l'éternité de Dieu comme une perpétuelle causalité de soi. Nous avons déjà cité[1] certains textes où Descartes oppose à l'impuissance de sa nature — et de n'importe quelle nature finie — la toute-puissance infinie et autonome du créateur et continuateur de toutes choses. Du point de vue de la création continuée, Dieu conserve les choses, parce qu'il peut seul se promouvoir lui-même, plus exactement parce chacun de ses instants est la forme de la toute-puissance. Cette toute-puissance actuelle ne dépendant évidemment pas de la place qu'occupe, dans la série temporelle, l'instant où je la conçois, je vois clairement qu'elle se retrouve dans n'importe quel autre instant; la persistance de Dieu se déduit ainsi, par un raisonnement qui enveloppe la considération des moments et qui s'ordonne par conséquent à l'idée de création continuée, de l'intuition intellectuelle de son existence présente.

Ce passage d'un Dieu contemporain — coævus, comme dit saint Augustin — du cogito et des preuves de son existence, à un Dieu antérieur et postérieur à ces moments privilégiés, passage rétabli par un appel à la durée et à la création continuée, telle est l'idée quelque peu confuse sur laquelle Arnauld attire l'attention de Descartes. Son argumentation, plus vigoureuse que subtile, semble ébranler Descartes[2], mais le philosophe de la Création continuée se ressaisit au moment où il paraît convaincu, et il se refuse à accueillir, dans sa philosophie, l'idée traditionnelle d'éternité.

Une objection de Caterus mérite d'être mentionnée avant celles d'Arnauld. Elle précise en effet le débat dont nous aurons à retracer les détails. Le théologien hollandais « conjure[3] » Descartes de définir l'expression « par soi » : prise dans son sens connu, c'est-à-dire au sens de l'École, elle est négative et équivaut purement et simplement à « non par autrui »; or il est clair que dire

1. Cf. *Supra*, ch. VI-VII.
2. « ... Désormais, dit Descartes dans ses *Réponses*, imitant ceux qui ont affaire à un trop fort adversaire, je tâcherai plutôt d'éviter les coups, que de m'opposer directement à leur violence » (IX, p. 179).
3. *Premières Objections*, IX, p. 76.

d'une chose qu'elle est par soi revient, de ce point de vue, à poser un absolu dont nous ne pouvons savoir s'il est infini ou limité, parfait ou impuissant [1]. — Reste que « par soi » possède un sens positif : « à savoir par soi-même comme par une cause; et ainsi ce qui serait par soi et se donnerait l'être à soi-même, si, par un choix prévu et prémédité, il se donnait ce qu'il voudrait, sans doute qu'il se donnerait toutes choses et partant il serait Dieu[2]... ». Descartes se recommande de cet aveu de Caterus pour déclarer qu'il prend « par soi » très positivement : « lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons à la vérité entendre cela négativement et n'avoir point d'autre pensée, sinon qu'il n'y a aucune cause de son existence; mais si nous avons, auparavant, recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'avons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet il soit la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être,... nous disons que Dieu est par soi, non plus négativement, mais au contraire très positivement[3]... ». Dégageons immédiatement le sophisme, apparent ou réel, que la demande d'éclaircissement présentée par Caterus contraint Descartes à exprimer : Dieu est éternel non parce que nous le concevons tel, mais parce qu'il « fait, en quelque façon, la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet[4]... ». Or la cause efficiente doit être conçue comme contemporaine de son effet, ainsi que l'est la création continuée. Dieu se continue donc soi-même « en quelque façon » par la même action dont il continue les choses : selon le biais dont on le regarde, il est créateur et aussi créature. C'est contre ce sophisme qu'Arnauld dirige une série d'objections dont voici le résumé succinct[5] :

1° Tout effet dépend de sa cause et en reçoit l'être, il en est donc différent; aussi une même chose ne peut-elle ni dépendre ni recevoir l'être de soi-même; d'autre part, le fait même que cause

1. Toute philosophie de la contingence, ou qui pose des commencements absolus, justifie cette remarque de Caterus : le néocriticisme est radicalement finitiste.

2. IX, p. 76.

3. *Premières réponses*, IX, p. 87-88.

4. *Ibid.*, IX, p. 88.

5. Cf. pour ce résumé, IX, p. 162-166.

et effet se définissent en fonction l'un de l'autre implique entre les deux choses considérées une disparité foncière, un dualisme inconciliable : « il ne peut y avoir de rapport mutuel qu'entre deux choses ». Les logiciens ont donc raison d'insister sur la « différence » qui est entre la cause et son effet, ce qui empêche quoi que ce soit de se causer soi-même;

2° Personne ne peut donner ce qu'il n'a pas: or Dieu se donne l'être, il l'a donc déjà; mais « recevoir » précède « avoir ». La causalité de soi est donc contradictoire. — Ou encore : si Dieu a déjà l'être, pourquoi se le donnerait-il?

3° Dieu est par soi non pas positivement, comme l'affirme Descartes d'après l'hypothèse de Caterus, mais bien négativement; si on déploie l'idée d'infini, on y trouvera celle d'une « durée indivisible, permanente et subsistante tout à la fois[1] »; un esprit imparfait et satisfait de son imperfection ose seul y découper des instants. Aussi Arnauld ne déduit-il pas la permanence de Dieu de l'application de la création continuée[2] à l'essence infiniment infinie; il l'affirme en même temps qu'il conçoit cette essence infinie. — Saint-Augustin n'a-t-il pas nié qu'on eût le droit de considérer sous forme de temps le présent éternel de Dieu[3]? Par avance, il désavouait Descartes, qui demande la raison de la persévérance de Dieu dans l'Être, comme s'il n'était pas contradictoire de distinguer un passé, un avenir, un après, un avant dans l'éternité indivisiblement conçue et réellement indivisible de Dieu! Pour les mêmes raisons, le problème soulevé par l'expression imaginative « Dieu se conserve lui-même » se réduit à une illusion verbale; on ne conserve que ce qui, un jour, fut produit, et qui, par conséquent, fut autrefois puissance non encore réelle. Mais Dieu « acte très pur », jamais ne fut produit ni ne se conserve; c'est l'imagination et non pas l'intelligence qui nous montre sa toute-puissance se mesurant sans cesse à la menace de l'anéantissement;

4° Plus généralement enfin — et ce point a déjà retenu notre attention — des essences éternelles, il ne sied pas de demander pourquoi elles sont. Cette question déjà étrange quand il s'agit des

1. P. 164.
2. « C'est une chose superflue de demander pourquoi il persévère dans l'être » (p. 164).
3. Cf. *Enarratio in* Ps. II, § 6, in B, CIX, § 16.

vérités, devient absurde si on la pose à propos de Dieu. L'image de la cause efficiente ou d'une quasi-cause efficiente doit être écartée sans aucune restriction : Dieu est un être infini dont l'existence éternelle constitue indivisiblement l'essence.

Descartes s'étonne des attaques d'Arnauld : sa théodicée « ne méritait-elle pas le moins sa censure[1] »? Il commence par se disculper du reproche général d'avoir *expliqué* l'éternité divine par la création continuée; l'allusion à la causalité efficiente n'était-elle pas tempérée par des précautions de langage — « il fait en quelque façon la même chose »; « il nous est tout à fait loisible de penser[2] »…. — Dieu n'est-il pas démontré par son essence, c'est-à-dire bien plus par sa cause formelle que par je ne sais quelle causalité efficiente? Quant au terme de « positif », il présente l'avantage d'insister sur cette puissance inépuisable, sur « cette immensité d'essence[3] » qui élèvent Dieu au-dessus de la recherche causale, mais il ne signifie nullement, comme Arnauld semble l'insinuer, que Dieu se pose lui-même à chaque instant, procédant ainsi à une « continuelle reproduction de soi-même[4] ».

Mais cette première ligne de défense masque une attaque de Descartes : il entreprend de prouver, contre les théologiens, ou plus exactement pour convaincre les théologiens et les hausser du platonisme à son propre point de vue, « que la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu[5] ». Mais cette cause efficiente ne ressemble guère, comme nous allons le voir, à celle dont Aristote a fait la théorie; au lieu de se définir relativement à son effet par des caractères d'antériorité déterminable et de radicale hétérogénéité, elle subsiste après qu'on a ôté de son concept l'une de ces deux conditions[6], et même toutes les deux, puisque Dieu se conserve lui-même instantanément et sans qu'on puisse isoler en lui un mobile et un moteur. Descartes revendique hautement le droit de transformer la notion de cause

1. Cf., pour la réponse de Descartes, IX, p. 182-189.
2. P. 182.
3. P. 183.
4. *Ibid.*
5. P. 184.
6. Nous avons déjà indiqué cette transformation de la causalité efficiente en une activité instantanée. Cf. *supra*, p. 53.

efficiente; on peut ainsi, dit-il, « conclure l'existence de Dieu, quoiqu'on n'explique pas en termes formels et précis comment on doit entendre ces paroles « par soi[1] ». De cet aveu triomphe tout adversaire de Descartes qui méconnaît l'importance capitale de l'instant. Il lui reproche en effet de brouiller les plans, de jeter la confusion dans les catégories philosophiques le plus généralement reçues : la prétendue épuration de la causalité efficiente n'a-t-elle pas un fâcheux résultat, qui est de la confondre, à l'abri de nombreuses équivoques et de formules imprécises[2], avec la causalité formelle? Descartes ne dissimule pas que tel est son dessein : « tous ceux qui suivent seulement la conduite de la lumière naturelle forment tout aussitôt en eux un certain concept qui participe de la cause efficiente et de la formelle, et qui est commun à l'une et à l'autre, c'est à savoir que ce qui est par soi est comme par une cause formelle..., et n'a pas besoin de cause efficiente ... » Ce « certain concept » n'est autre chose que l'appréhension immédiate de toute exigence de causalité instantanée qui se fait jour dans la mécanique cartésienne, qui grandit dans la physique proprement dite et qui s'épanouit, enfin, au moment même où il semble que la psychologie va lui ôter sa raison d'être, en la théorie métaphysique de la création continuée. Au formalisme de l'Ecole, et malgré l'appui que lui prête l'idéalisme platonicien et théologique, Descartes peut opposer le dynamisme immédiatement perçu d'une pensée concrète qui ne se resserre dans l'instant que pour tirer, de cette contraction même, à la fois la puissance et la direction de l'élan qui la jette en pleine réalité. Ce moment solennel où l'esprit, oublieux des préjugés, se saisit dans son jaillissement, dans son aspiration en même temps que dans sa faiblesse, Descartes tient à lui conserver ce que des scolastiques appelleront obscurité et indécision, mais ce qui, pour lui, novateur, contient toute lumière; « quoi qu'on n'explique pas en termes formels et précis », formule bien peu cartésienne, semble-t-il, tout autant que cette vague définition « de ce quelque chose qui tient comme le milieu entre la cause efficiente et nulle cause, a

1. P. 184.
2. Descartes l'avoue d'ailleurs de bonne grâce : « quoiqu'on n'explique pas en termes formels et précis », p. 184.
3. *Ibid.*

savoir l'essence positive d'une chose, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente peut-être étendue... » : formules infiniment précieuses, en réalité, et qui nous introduisent au plus profond de la pensée cartésienne. Le cogito, les idées de puissance, de perfection, d'infini, de la nécessité d'une cause équivalente ou supérieure à son effet, l'existence de Dieu, telles sont les intuitions instantanées, les lueurs premières, qui orientent l'esprit dans la recherche de la vérité; on les anéantit si, en les entourant de l'appareil logique traditionnel, on leur impose les difficultés non moins traditionnelles que tire après soi toute notion déjà dégagée et organisée.

La mission de Descartes consiste, en effet, à replacer l'esprit en face de soi et de son activité non encore formulable en concepts vulgarisés : or, la lumière naturelle, aussi longtemps que je la protège contre les rafales de la mémoire et de l'expérience vague, brille d'un éclat assez vif et assez irrésistible pour que je m'applique à ne pas l'entourer des débris de la pensée morte. « Je n'ai pas expliqué cela [il s'agit précisément de la notion cartésienne, à notre avis tout à fait *originale*, d'une causalité située à peu près à mi-chemin de l'efficiente et de la formelle] dans mes Méditations, et je l'ai omis, comme étant une chose de soi manifeste, et qui n'avait pas besoin d'explication[1]. » Toute explication, en effet, trahit par son caractère abstrait le dynamisme créateur de la pensée essentiellement personnelle de Descartes : au degré de méditation philosophique où l'âme pose l'éternité divine, elle procède à une enquête causale à laquelle rien ne saurait échapper (parce que telle est justement l'originalité de cet effort), et cette enquête causale vaut, de par sa situation même dans l'armature du système, hors de toute relation aux « Analytiques » d'Aristote et au numérotage traditionnel des divers genres de cause. Descartes s'élève contre les contradicteurs qui ne tentent pas d'éprouver sur eux-mêmes les idées qu'on leur propose, et qui préfèrent au témoignage de leur propre lumière naturelle celui des Anciens; il leur reproche d'être « soigneux de distinguer cette cause (l'efficiente) de la formelle » : ils perdent ainsi leur peine, car ils méconnaissent, éblouis qu'ils sont par le mirage de la tradition, la nouveauté de la doctrine qu'ils croient critiquer. C'est ainsi qu'Arnauld comprend « être par soi » comme

1. P. 184.

l'a compris l'École; il ne voit pas le contenu qui assure à cette formule banale un caractère très positif [1].

Du point de vue du dynamisme de la spéculation, les difficultés soulevées par Arnauld perdent à la fois leur intérêt et même leur raison d'être. Il n'y a contradiction ou bizarrerie à dire que Dieu se donne l'être à lui-même, que dans l'ordre du discours; ce sont les nécessités du langage qui portent la responsabilité du dualisme (« Dieu se conserve ») ou des absurdités (« Dieu, s'il existe en ce moment, existera... ») dont triomphe trop facilement Arnauld. Mais si, après avoir écarté les formes grammaticales — verbe réfléchi ou futur — nous considérons attentivement l'existence de Dieu telle que nous l'avons préalablement démontrée, nous *ne pouvons pas* ne pas la concevoir comme satisfaisant à l'exigence de causalité *totale* et *actuelle* que *nous ne pouvons pas* ne pas rechercher. Les mots surgiront plus tard : nous parlerons de quasi-cause efficiente, nous userons d'analogies, nous éparpillerons dans la forme anonyme du discours cette fusion de la toute-puissance, de la parfaite plénitude, de l'autonomie absolue qui se produit au point de recoupement des lueurs premières d'intuition intellectuelle. Mais nous devrons prendre garde de susciter alors autour de ces mots des luttes dialectiques que n'échaufferait ni ne justifierait plus l'intuition vivante de la Création continuée de tout ce qui est.

Il est temps de conclure. La controverse d'Arnauld et de Descartes sur l'éternité divine achève de montrer l'importance des considérations d'instant, de cause contemporaine, de création continuée dans la philosophie de Descartes : l'éternité immuable et inactive que Platon avait léguée à la philosophie religieuse se vivifie sous l'action divine, et certaines formules de langage semblent animer l'éternité de Dieu elle-même d'une action semblable, parce que la causalité par création continuée, tout obscure qu'elle reste pour l'intelligence, n'en est pas moins l'intuition fondamentale de la philosophie cartésienne : nous ne pouvons penser l'éternité divine (quoi qu'il en soit de sa nature vraie) que sous la forme de ce concours incessant que Dieu prête aux choses passagères.

J. VIGIER.

1. Descartes reproche discrètement à Arnauld de s'abandonner à « l'accoutumance de juger... » c'est-à-dire, au fond, de comprendre la vie de sa propre pensée au moyen de formules mortes.

L'idéalisme

et les conceptions réalistes du Droit

(*Suite*[1].)

Ce chemin de l'idéalisme, la sociologie cependant l'ouvrait à Duguit : c'est donc par sa faute et non en vertu d'une fatalité impliquée par le réalisme en lui-même qu'il n'a pas su le prendre et s'est engagé dans une impasse. C'est à cette conclusion précieuse et qui démontre la thèse que nous avons proposée, que nous amène la critique de Duguit. Il nous reste à établir, pour compléter notre preuve, que le chemin ouvert par la sociologie vers l'idéalisme est le seul qui convienne à qui veut pratiquer sans défaillance ni contradiction la méthode réaliste, que ce chemin enfin mène effectivement à son but et qu'il existe bien par conséquent, comme nous avons entrepris de le prouver, une conception réaliste du droit qui donne satisfaction aux légitimes aspirations de notre conscience vers l'idéal.

Si c'est à la sociologie seule qu'un réaliste conséquent avec lui-même peut en effet demander le chemin de l'idéalisme, il s'ensuit que toute autre tentative pour arriver au même but, celle par exemple d'un compromis entre l'observation réaliste des faits et l'acceptation des fins d'un droit naturel plus ou moins déguisé ou renaissant, devra donc mener le réaliste à une contradiction insoluble. Or c'est ce que va précisément nous faire apparaître la critique de la tentative récente de M. Gény.

L'effort de Gény est particulièrement intéressant à examiner à ce point de vue parce qu'il est, avec Saleilles, un de ceux qui ont le

1. Voir *Revue Philosophique*, nos 3 et 4, 1920.

plus agi et agi des premiers pour réveiller la doctrine française de son sommeil dogmatique et civiliste, et lui imposer l'observation des réalités en même temps que l'habituer à la critique des sources et des méthodes d'interprétation. Or dans un ouvrage récent *Science et Technique en droit privé positif* et dont le troisième volume n'a pas encore paru, Gény s'efforce précisément de montrer comment l'élaboration du droit requiert un mélange de principes, de données de fait et de procédés techniques; et nous voyons le réalisme qu'il préconise s'accommoder, pour rendre compte du caractère idéal et impératif du droit, des directions d'un droit naturel sans doute assoupli, mais qu'il déclare irréductible. Encore que l'auteur prenne figure de critique et de novateur vis-à-vis de la doctrine classique, c'est donc bien ici, comme nous allons le voir, la métaphysique et non du tout la sociologie qui prétend orienter le réalisme vers l'idéalisme. Et aussi bien Gény, dont nous avons déjà cité plus haut une page caractéristique à propos de Duguit, se pose-t-il en effet en adversaire déclaré de la sociologie, tant en matière de droit que de morale. Sans doute il reconnaît à maintes reprises les mérites éminents de la méthode sociologique, mais seulement comme méthode d'observation, comme instrument : quant aux fins proprement dites, il la croit impuissante à les déterminer. Il oppose donc à la morale de Lévy-Brühl et à la sociologie de Durkheim des objections analogues à celles que nous lui avons vu plus haut faire à Duguit : « Ce qu'il reste impossible d'admettre, déclare-t-il, c'est que la méthode sociologique nous fournisse à elle seule les fins universelles d'où dépend toute la direction de la conduite sociale. » Et plus loin : « La raison qui constitue le point irrémédiablement faible de toute la construction sociologique, réside dans cette idée qu'aucune science ne peut suggérer des normes de conduite.... Or il n'y a là qu'un postulat.... Que la science en soi ne répugne pas à l'idée de norme, il suffit pour s'en convaincre de songer à la logique, à l'esthétique, disciplines essentiellement normatives et dont on ne saurait pourtant méconnaître la base scientifique[1]. » Cette critique suppose un peu légèrement qu'il y a identité absolue entre les points de vue de Durkheim et de Lévy-Brühl, et elle semble ne pas faire état de la théorie pourtant si importante et si grosse de

1. Gény, *Science et Technique*, II, p. 84.

conséquences que le premier a finalement proposée des jugements de valeur. Mais ce qui importe ici c'est moins son exactitude que la netteté avec laquelle elle montre la position de l'auteur vis-à-vis de la sociologie.

Or nous allons voir maintenant que c'est précisément le fait d'avoir pris une telle position qui va, chez Gény, faire évanouir peu à peu le réaliste devant le métaphysicien. C'est une équivoque constamment et sans nul doute inconsciemment entretenue sur les mots de *science* et de *donné* qui va permettre la transformation et la laisser s'accomplir sous les auspices pour ainsi dire d'un réalisme qui ne cesse de demeurer dans les formules, même lorsqu'il est absent de l'esprit.

Étant donné le caractère de règle obligatoire présenté par le droit que l'auteur définit, — dans sa formule la plus courte, car il en a d'autres et beaucoup trop longues —, « un règlement imposé sous une sanction sociale coercitive à la conduite des hommes vivant en société[1] », la science qui en étudiera la nature sera normative et non pas seulement descriptive. L'étude du droit se rapproche par là de celle de la morale dont l'auteur défend aussi contre Lévy-Brühl le caractère normatif. Comme la morale il vise à diriger l'action. D'où l'importance de la technique et d'où aussi la tendance qui porte le droit à s'appuyer sur une philosophie faisant une part essentielle à l'action. On devine dans ces conditions la sympathie de notre auteur pour ce qu'il appelle d'un terme assez vague la « philosophie nouvelle » et où il fait entrer un peu pêle-mêle avec James, Bergson et Boutroux tous ceux qui, sous une forme ou sous un autre, ou font appel à l'intuition, ou critiquent le dogmatisme rationaliste. Mais dans le droit il n'y a pas seulement ce point de vue de l'action, il y a aussi le point de vue de la connaissance : et même il faut distinguer encore ce qui est donné et ce qui est construit, la science et la technique. Toutefois cette dernière antithèse de la science et de la technique qui fournit d'ailleurs le titre de l'ouvrage, ne doit être posée qu'avec des réserves car, ainsi qu'il apparaîtra dans les conclusions, Gény désigne sous le nom de science une connaissance beaucoup plus large que la science proprement dite et portant sur des objets —

1. Gény, *loc. cit.* I, p. 43.

principes de droit naturel en particulier — qui, dans le langage ordinaire, échappent à la science et appartiennent à la métaphysique. Mais il résulte de cet emploi du mot science, comme de l'usage constant chez l'auteur des expressions d'élaboration scientifique, de données, de nature des choses, de réalité positive pour distinguer des procédés ou des réalités qui ne sont pas exclusivement scientifiques, une équivoque qui pèse sur tout le livre et rend singulièrement fuyante et imprécise cette pensée qui mêle sans cesse positivisme et mysticisme.

Quoi qu'il en soit, voyons quelles facultés mettent en jeu cette science et cette technique qui coopèrent à l'élaboration du droit. La première constatation d'où doit partir ce que Gény appelle l'épistémologie juridique, c'est celle de la priorité de la science : « Si le droit tend à déterminer l'action, il suppose et appelle la pensée, de telle sorte qu'il nous apparaît *prima facie* sous la forme d'une idée rationnelle[1]. » La première démarche de l'élaboration scientifique et rationnelle du droit sera donc une « *représentation en idées* des intérêts se dégageant de réalités psychologiques et qu'il s'agit d'équilibrer ». Le rôle de la technique n'apparaît donc pas encore. Mais est-ce bien vraiment la science qui intervient? Ces réalités psychologiques que l'auteur analyse en émotions, sentiments, tendances, croyances, instincts, etc., qui, dit-il, se traduisent en intérêts et qu'il s'agit de se représenter en idées, semblent tout naturellement devoir être des données d'expérience et pouvoir être par conséquent objet de science. Mais on est surpris de voir qu'il n'en est rien. De ces réalités, en effet, l'auteur dit qu'elles « s'appliquent sans doute, le plus souvent du moins, aux choses sensibles », mais qu'elles « restent distinctes de celles-ci et planent dans une région supérieure », dans une région qu'il appelle « suprasensible[1] ». Alors on ne comprend plus bien le rôle par lui dévolu à la science. L'élaboration dont il nous parle est en réalité l'œuvre d'un raisonnement abstrait tout philosophique et qui ne ressemble ni à l'observation ni même à l'induction scientifique. Voici en effet par quels procédés se poursuit cette élaboration après la « représentation en idées » dont nous avons parlé et qui est le point de départ de toute la progression : 1° « affirmation d'un

1. Gény, *Science et Technique*, I, p. 110.

rapport de prépondérance ou d'équivalence entre les intérêts issus des réalités psychologiques ci-dessus reconnues et précédemment traduites en idées[1] »; 2° systématisation des notions et des règles juridiques « s'efforçant d'employer toutes ses ressources à dégager les formules qui étreignent le plus objectivement possible les idées et leurs rapports et à harmoniser ces formules en un ensemble cohérent, capable d'en faire un tout bien lié, suivant les exigences les plus profondes de notre nature[2]; 3° règne du concept isolé des intérêts qu'il représente, « s'organisant suivant sa nature propre et se combinant avec d'autres concepts de même sorte, pour former une pure construction juridique, bâtie toute en abstraction et par les seuls efforts de la pensée ». Cette progression transforme les éléments éthiques ou économiques qui sont à la base de la jurisprudence en éléments logiques. Tout cela n'est-il pas bien scolastique? Les formules le sont sans doute plus encore que le fond de la pensée, qui s'éclaire un peu à propos d'un exemple emprunté au droit successoral, mais qui manifeste toujours le même compromis obscur entre un attachement voulu à des principes métaphysiques et un besoin non moins certain de réalisme. Ce sont les fameux éléments éthiques et économiques qui sont donnés comme point de départ de la construction logique dont il faudrait analyser la nature et la provenance. Il nous semble qu'ici l'auteur n'aperçoit pas bien le rôle de la jurisprudence, exactement de l'analyse de la comparaison et de l'interprétation des décisions jurisprudentielles comme base de toute théorie juridique objective et scientifique. Les colonnes du Dalloz et du Sirey, voilà le laboratoire où le juriste doit observer et expérimenter s'il veut asseoir solidement des lois ou des principes. S'il se donne ce point de départ, il pourra faire des inductions scientifiques, dégager des causes et énoncer des lois. Ce n'est pas là le renvoyer à l'éthique individuelle de tel ou tel juge. L'inspiration de la jurisprudence est nettement collective et partant objective. De la comparaison des cas analogues on voit jaillir bientôt des tendances profondes qui plus ou moins inconsciemment dominent et produisent toutes les décisions d'espèces. Là est la base vivante et objective du droit

1. Gény, *loc. cit.*, I, p. 111 et 110.
2. *Id.*, I, p. 112-113.

et là doit être puisée la matière de toute élaboration juridique scientifique.

Et sans doute l'auteur toujours soucieux, comme nous l'avons indiqué, de réalisme, insiste-t-il lui-même sur les dangers de la construction et de l'abstraction pure, mais ce danger le mène moins à rechercher, dans l'expérience juridique, l'appui objectif d'une donnée réelle telle que celle que nous venons de définir, qu'à faire le procès de l'intellectualisme pur et à opposer à ses étroitesses et à ses insuffisances comme moyen d'appréhension totale du réel, la vertu de l'intuition entendue au sens bergsonien du mot. Mais c'est là un remède un peu trop purement philosophique et trop vague au danger signalé. Nous sommes en effet en pleine philosophie et bien éloignés de la méthode d'observation jurisprudentielle et d'induction qui nous a paru plus haut s'imposer. Qu'on en juge par cette conclusion de l'auteur après sa longue analyse des procédés de connaissance impliqués par la *science* en droit privé positif : « Puisque ces procédés intellectuels et ceux du même ordre qui les complètent à titre de modes de connaissance, restent indispensables à nous ouvrir la vue des choses, n'aurons-nous pas quelque moyen de rectifier leur tendance insidieuse tout en retenant le profit incontestable de leur emploi ? Ce moyen doit consister en une opération complémentaire qui soit à la fois acte de sentiment, d'intelligence et de volonté, bref, œuvre de l'homme tout entier, se plaçant comme tel en face de la réalité vivante. Et on l'appellera, si l'on veut, *l'intuition*, opération difficilement intelligible quand on la présente comme le fait de s'installer dans la réalité pour la vivre, mais que l'on saisira plus aisément si l'on n'y voit autre chose qu'un effort constant pour reconstituer, en l'étreignant dans son entier, la réalité dont l'intellect pur ne peut que détacher des fragments, de façon à en faire un correctif incessant de la procédure strictement abstractive. Et cet effort compensateur devra rester d'autant plus énergique et plus intense que l'esprit, s'élevant au-dessus des faits, tend à en oublier la complexité vivante. En dépit de ce remède, d'une adaptation toujours difficile et d'un succès incertain, la conclusion pratique qui se dégage le plus nettement de notre examen est pour nous mettre en garde contre les insuffisances et les dangers des opérations purement intellectuelles. Le point extrême et pour ainsi dire vertigineux de

cette procédure apparaît quand l'idée, complètement détachée de son objet, se trouve elle-même réalisée pour vivre d'une vie propre et sans aucun contact avec le réel vivant. A ce point l'abstraction ne peut plus que jouer le rôle d'un instrument opérant à vide. Et si à ce titre elle est encore susceptible de rendre quelques services à la technique, elle ne saurait contribuer utilement à la constitution de la science[1]. »

Tout le chapitre consacré à l'analyse des instruments de la pensée juridique : concept, définitions, divisions, classifications, raisonnements, constructions, analogies et hypothèses, ne fait d'ailleurs que confirmer l'impression qui se dégage de la conclusion que nous venons de citer : l'auteur se contente d'esquisser une sorte de théorie de la connaissance ou de logique juridique d'un caractère tout scolastique et abstrait. Ne définit-il pas en effet la vérité juridique comme étant « moins l'expression du donné de la vie sociale qu'un simple instrument technique dont l'usage doit être dirigé et réglé en vue du but à atteindre[2] »? Sans doute va-t-il, pour compenser cet artificialisme, invoquer une fois de plus l'intuition. Mais une fois de plus aussi s'abstient-il de nous dire avec précision comment s'exerce cette intuition juridique et sur quelles matières exactement elle porte. Car ce n'est pas vraiment apporter ces précisions pourtant si utiles que de dire : « Le vouloir dirigera constamment l'intellect pour en corriger les écarts tout en lui assurant le maximum de rendement utile. S'agit-il de pénétrer le donné en demandant aux réalités mêmes de la vie le secret de leur ordonnance et de leur règlement? Les procédés intellectuels qui ne valent ici, en dehors de leur rôle économique (économie de la pensée), que pour aider à la connaissance, devront être sensiblement bridés, en vue de maintenir le contact essentiel avec les réalités mêmes, intérêts moraux, économiques, sociaux, que les raffinements d'intellectualisme tendent trop aisément à déformer. Et la devise du jurisconsulte s'efforçant vers le juste objectif pourra être celle de tout chercheur scientifique : vers l'unité par les approximations successives[3]. »

Ainsi l'élaboration scientifique que l'auteur veut définir et

1. Gény, *loc, cit.*, I, p. 132-133.
2. *Id.*, I, p. 161.
3. *Id.*, I, p. 163; cf., aussi I, p. 182, 184.

fonder reste singulièrement peu scientifique. Les raisonnements et la technique peuvent se poursuivre selon des lois rigoureuses, avec la plus parfaite logique, — et l'auteur a raison sans doute de montrer que le droit utilise tous les procédés méthodologiques des sciences rigoureuses, — mais pour que la conclusion de ces raisonnements et les constructions de cette technique aient une valeur réelle, il faut que le principe d'où ils partent ait lui-même une valeur objective. L'eau du fleuve a beau couler régulièrement, c'est de la source que lui viennent ses qualités premières. Or chez Gény, la constance, l'objectivité du principe n'est point assurée. Intuition du juste, élan de croyance vers la solution la plus équitable, tout cela n'est guère assuré et guère scientifique. Il y a bien quelques fugitives allusions au rôle inspirateur que pourra jouer la connaissance du Droit comparé ou des cas de la jurisprudence, mais sans que soit dégagé un principe ferme auquel on puisse espérer renvoyer le juge avec sécurité. Et quand on remonte à la source de toute l'élaboration dite scientifique du droit positif, c'est finalement le sentiment, présenté comme plus intimement adéquat au réel que la connaissance scientifique, qui reste l'arbitre suprême.

Or si dans cette étude des procédés de connaissance auxquels fait appel l'élaboration du droit, la connaissance scientifique est ainsi subordonnée en dernière analyse à la connaissance intuitive, à la croyance, c'est que le droit lui-même dans son principe, dans sa source première, est une réalité métaphysique et sentimentale qui échappe à la science. Ce n'est pas sans raison que la seconde partie de l'ouvrage, celle qui doit après la méthodologie de la première partie, exposer la doctrine, porte comme sous-titre : *l'irréductible droit naturel*. Le droit naturel, voilà en effet la source d'où tout découle et où l'intuition doit aller puiser. L'auteur commence par juger toutes les grandes théories du Droit en fonction de la place qu'elles font ou ne font pas à cet irréductible et indispensable droit naturel.

Mais ce n'est pas seulement dans cette critique des théories qu'il apparaît ainsi décidément comme métaphysicien et comme champion du droit naturel. C'est encore et surtout lorsque arrive le moment de conclure et de construire pour son propre compte, que transparaît à travers son langage réaliste son esprit véritable

et que se découvre la voie qu'il prend pour arriver à concevoir le droit comme un idéal.

Que signifie en effet et que vaut finalement la façon dont à son tour il propose de concevoir ce qu'il appelle les *données du droit positif*, c'est-à-dire en somme à la fois les principes dont doit s'inspirer et les éléments que doit mettre en œuvre le Droit?

Ce *donné* fondamental qui est « à la base de tout système juridique » se présente suivant lui sous des formes différentes : 1° Les données *réelles* ou *strictement naturelles*. Ce sont les conditions de fait, physiques, morales ou économiques qui s'imposent au législateur : climat, sol, constitution physiologique et psychologique de l'homme, milieu économique où il vit, etc. De ces données-là l'auteur dit qu'elles « ne créent pas directement les règles juridiques, mais qu'elles en dessinent les contours[1] ». Il prend l'exemple de l'institution juridique du mariage et montre que la différence des sexes est une de ces « données réelles », et que sans fixer à elle seule toutes les règles du droit matrimonial, elle impose néanmoins dès l'abord à sa législation certaines conditions nécessaires comme la prohibition du mariage entre êtres de même sexe, comme aussi la différence à établir entre les preuves de la filiation maternelle et de la filiation paternelle, comme enfin — mais ceci est déjà beaucoup moins évident — une diversité de situation juridique entre l'homme et la femme. Ces données réelles correspondraient à ce que les jurisconsultes romains appelaient le *jus naturale... quod natura omnia animalia docuit* et dont ils donnaient pour exemple *maris atque feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus... liberorum procreatio*, *educatio*. Ce sont là circonstances de fait « qui ne contiennent pas en elles-mêmes la règle, mais lui servent de substratum nécessaire ». Elles imposent des lois qui résultent de la nature des choses, pour reprendre la si juste expression de Montesquieu, et elles ont l'avantage d'être susceptibles d'observation et d'expérimentation, et par conséquent de cette fameuse « élaboration scientifique » dont parle tant Gény. Voilà la part de la nature, voici maintenant celle de l'artifice; — 2° C'est le *donné historique* qui vient se greffer sur le donné réel. Ici l'auteur devient beaucoup moins clair. Il vise un

1. Cf. Gény, *loc. cit.*, II, p. 371.

« acquis de préceptes » résultant de la coutume, de la loi écrite, de l'interprétation jurisprudentielle et doctrinale et de la pratique proprement dite, et enfin du « travail mystérieux qui accompagne l'évolution même du monde » (?). Cet acquis est donné comme le « résultat de la durée, travaillant sur la nature » et comprenant à la fois des faits naturels du genre de ceux du donné précédent et des préceptes artificiels, mais que l'évolution historique vient incorporer à la nature.

La frontière reste évidemment indécise entre ces deux espèces de donné. Et on est surpris de voir l'auteur citer entre autres exemples de ce second donné, les présomptions légales sur les limites extrêmes des gestations utérines et la constatation officielle des naissances. Si en effet ce sont bien là des coutumes et qui se sont consolidées dans l'histoire, il semble bien qu'on en puisse dire autant de tous les exemples de ce qu'il appelle le « donné naturel ». Car à parler strictement, toute espèce d'institution, si imposée soit-elle par la nature, cesse dès qu'elle prend la forme d'institution et d'institution juridique, d'être de la pure nature. Les animaux, dans leurs ébauches de sociétés, ne connaissent pas de telles institutions ainsi réglementées : il y faut l'artifice des hommes. Toute espèce de droit représente une idée imprimée dans les faits et qui se surajoute à eux. Les faits, si nécessaires soient-ils, à l'occasion desquels il naît ne sont que des faits et pas encore du droit. Ils ne deviennent du droit qu'historiquement et parce que et après que élaborés par l'idéal humain. Le fait du « donné réel » et la coutume du donné « historique » de notre auteur ne sauraient donc être mis comme il le fait sur le même plan. L'un est une matière, l'autre une forme. La matière seule est juridiquement inerte et ne produit nécessairement aucun linéament de réglementation. Si en effet nous analysons de près les exemples donnés par l'auteur de sa première espèce de donné, nous voyons combien ils sont arbitraires. Pourquoi est-ce la nature qui impose la différence de situation juridique entre l'homme et la femme dans le mariage, et la coutume le compte des délais extrêmes de gestation? Et puisque l'auteur emprunte des exemples au droit du mariage et qu'il connaît sans doute les sociologues dont il parle si souvent, comment oublie-t-il que leurs études ont établi précisément à propos de l'origine des réglementations matrimoniales que rien n'y était vraiment imposé

par la nature, ni la prohibition de l'inceste, ni la loi fondamentale d'exogamie, ni même cette promiscuité sexuelle primitive et ce communisme matrimonial irréglementé que plusieurs ont voulu voir à l'origine du mariage, tant cet état leur semblait conforme à la pente naturelle des instincts humains primitifs comme des instincts animaux. Tous les traits au contraire de l'institution matrimoniale comme de la morale sexuelle primitive, semblent un défi jeté à la nature par la force plus grande des représentations. Aucun exemple mieux que celui-là ne fait apparaître le caractère idéal, artificiel de toute institution juridique comme de tout précepte moral. Ce ne sont pas des nécessités physiologiques qui ont été ici les forces agissantes pour séparer les sexes et ne les mêler qu'avec mille précautions et restrictions, ce sont des croyances — superstitieuses ou erronées, peu importe — mais des croyances relatives au sang, au contact de ce qui est impur et au danger en même temps qu'aux avantages exceptionnels qui en peuvent résulter, car si l'acte sexuel viole la pudeur, il produit en même temps entre les êtres qu'il rapproche le lien le plus étroit qui soit, et, a ce titre, il a une vertu associative et morale intense. On voit donc en quel sens et pour quelles raisons nous refusons d'admettre que le droit soit préformé dans la nature en même temps que dans la coutume. C'est pour la même raison que nous souscrivons à cette déclaration de l'auteur que des institutions juridiques capitales dont le fondement rationnel reste sujet aux plus vives discussions, trouvent leur plus solide point d'appui dans l'évolution historique d'où elles sont sorties[1]. C'est qu'en effet l'explication réside ici essentiellement dans l'origine et l'histoire des idées, et la justification dans l'examen des causes qui ont produit cette origine et cette histoire, et du rapport entre ces causes et leurs effets.

Arrivons à la troisième et à la quatrième forme du *donné juridique* suivant Gény. Si nous essayons de les distinguer avec précision, des difficultés analogues aux précédentes vont surgir. Voici comment est défini le troisième donné : « un *donné rationnel* qui contiendra la direction capitale pour assurer autant qu'elle est possible, l'élaboration scientifique du droit objectif. En réalité, ce *donné rationnel* représente le fond essentiel du droit naturel

1. Gény, *loc. cit.*, II, p. 379.

classique, *nettement dégagé de tout alliage*; sinon le *jus naturale* des Romains, du moins celui qu'ont élaboré les philosophes modernes en prenant le plus pur de leurs conclusions. Il est en effet des règles de conduite (notamment dans l'ordre juridique) que la raison *dégage de la nature de l'homme et de son contact avec le monde.* En tant qu'elles sont *véritablement imposées à l'esprit* et qu'elles correspondent pour lui aux *exigences les plus évidentes des choses* — avec les *signes qui distinguent les préceptes du droit*, — elles présentent un caractère de nécessité en même temps que d'universalité et d'immutabilité qui les met à part et leur assigne une place éminente parmi les règles juridiques. Et bien que la nécessité qui les domine ne soit *pas physique*, *comme celle issue du donné réel*, mais purement morale, elles *méritent absolument*, *en raison de leur objet*, *de composer le droit purement naturel* avec les qualités spécifiques qui lui sont reconnues (universalité et immutabilité de principe)[1]. » Ce *donné rationnel* si longuement et si vaguement défini n'est pas autre chose que le droit naturel traditionnel : l'auteur le déclare lui-même. Mais si le nouveau nom qu'il lui donne n'a pour but, de son propre aveu, que d'éviter les équivoques suscitées par la dénomination traditionnelle, nous craignons bien que la définition de ce nouveau nom ne multiplie au lieu d'éviter, ou tout au moins n'entretienne toutes les équivoques traditionnelles. Nous avons à dessein souligné, dans la citation, les passages les plus inquiétants à ce sujet, et si l'on se reporte à ces passages, on verra que, sans aucun préjugé *a priori* contre le droit naturel, on a bien le droit cependant de regretter leur singulière imprécision. Au nom de quel principe distinguera-t-on dans ce droit naturel le « fonds essentiel » de l' « alliage »? Quelles seront très précisément et séparées d'avec les autres les règles juridiques que la raison dégagera de la « nature de l'homme » et de son « contact avec le monde »? Et ne voit-on pas combien cette dernière notion de contact avec le monde élargit le champ de ce droit naturel que la raison dégage? Quelle est en effet la règle de droit qui sera en dehors d'un champ ainsi élargi? Quant aux critères dont usera ainsi la raison pour dégager le droit naturel ou plutôt le *donné rationnel*, ils sont triples; ils consistent en ce que

1. Gény, *loc. cit.*, II, p. 380-381.

les traits dégagés : 1° s'imposent véritablement; 2° sont conformes aux exigences les plus évidentes; 3° portent les signes distinctifs des préceptes du droit. Mais comment voir là autre chose que des explications verbales et où trouver dans tout cela un moyen objectif, scientifique, pour reprendre des qualifications chères à l'auteur, de discrimination entre le droit naturel et celui qui ne l'est pas? Avec la meilleure volonté du monde on reste perplexe. Et ce n'est pas malheureusement le renvoi à la *Moralphilosophie* ou au *Recht, Naturrecht und positives Recht* du P. Cathrein qui peut nous éclairer en quoi que ce soit. Gény d'ailleurs, après avoir résumé fidèlement et loué dans de longs chapitres précédents cet auteur paraît-il méconnu et capital, lui a en dernières lignes fait des critiques si graves et si justes à notre sens que l'autorité de la référence s'en trouve, de son propre fait, singulièrement diminuée.

Mais il y a plus : une nouvelle difficulté surgit lorsque nous voyons qu'à côté du droit naturel rebaptisé et mal fortifié, l'auteur admet l'existence d'une quatrième forme de donné distinct du précédent : le *donné idéal.* Celui-ci comprend non plus seulement, comme le précédent, « les préceptes que la raison nous montre impérieusement postulés par la nature de l'homme », mais les « *desiderata* plus raffinés et plus contestables suggérés par des aspirations moins nettes ». Ainsi plus ou moins de raffinement, plus ou moins de netteté vont nous faire passer du droit naturel au droit idéal! Mais à quel degré ferons-nous le saut décisif? Si nous voulons du mariage qu'il soit une union stable et durable, nous serons, suivant l'auteur, dans le droit naturel, mais si nous le voulons indissoluble et monogamique, alors nous voilà dans le droit idéal. La première exigence était « dans le champ d'application strict de la raison », la seconde au contraire nous transporte dans la sphère de l'idéal et ne « peut ressortir que d'un degré supérieur de considération[1] ». En vérité, il est impossible de voir là une explication. L'auteur aussi bien reconnaît lui-même la difficulté d'une délimitation précise et le fond de sa pensée est évidemment de distinguer entre un rôle de la raison et un rôle du sentiment dans l'élaboration du Droit. A la raison il rapporte le droit naturel ou donné rationnel, au sentiment le droit idéal. Mais comme ce

1. Gény, *loc. cit.*, II, p. 382.

qui vient ici de la raison prend la forme de règles, de normes, à tel point que l'auteur déclare expressément que le *donné rationnel* doit l'emporter sur le donné historique, il s'ensuit que ce donné rationnel est bel et bien lui-même déjà un idéal. L'on ne voit plus dès lors comment il peut différer si radicalement du droit idéal, ou bien il faudrait que l'auteur nous montrât qu'il y a deux espèces d'idéals, l'un issu de la raison et l'autre du sentiment et en quoi ils se distinguent. Le droit idéal reflète « de simples tendances vers une organisation désirable des rapports de droit ». Mais pourquoi la raison analysant l'expérience ne serait-elle pas capable d'exprimer elle aussi de pareilles tendances? Et pourquoi le sentiment seul et non la raison aurait-il juridiction sur cet « ensemble de considérations d'ordre physique, psychologique, moral, religieux, économique, politique qui, sans déterminer de façon nécessitante de nouveaux préceptes de conduite sociale, en projettent, en quelque façon l'inclinaison, ou du moins suggèrent la direction à suivre »[1] (p. 384) et représentent suivant notre auteur le *donné idéal*.

Synthèse de bien des éléments divers que ce *donné idéal* et l'on ne voit pas bien le sentiment faisant l'unité de tout cela. Et puis et surtout ce droit idéal « quelque peu subjectif », nous est-il dit, et qui n'est ni universel ni immuable, ce droit *desideratum* sentimental va-t-il s'imposer au droit élaboré par la raison, au « donné rationnel »? L'auteur ne semble pas admettre qu'ils puissent se heurter. Il nous dit seulement que ce *donné idéal* représente une intuition, une « expérience intégrale » *qui supplée l'intelligence défaillante*. « C'est, dit-il, qu'il ne provient pas d'une prise de connaissance rationnelle, mais plutôt de ces forces mal précisées qui, sous le nom de croyance ou de sentiment déterminent, d'une façon mystérieuse, mais certaine, des convictions ou des mouvements de volonté, lesquels, se retrouvant en autrui, présentent par là même une objectivité suffisante. » Il y a dans cette dernière remarque de l'objectivité qu'acquièrent les croyances ou opinions quand elles deviennent communes à plusieurs, une indication qui pourrait être féconde et amener à identifier collectif et objectif. Mais l'auteur ne s'explique ni ne s'étend sur ce point, sinon pour exclure l'opinion publique comme puissance génératrice d'idéal.

1. Gény, *loc. cit.*, II, p. 384.
2. *Id.*, II, p. 387.

N'apercevant donc pas comment son « donné idéal » pourrait devenir une réalité objective et scientifique, c'est-à-dire mériter vraiment ce nom même de *donné* qu'il lui confère, il hésite visiblement sur le rôle à lui attribuer et après un exemple surprenant emprunté à l'élargissement contemporain de la notion de responsabilité à propos duquel on ne voit pas en quoi la raison défaillante a pu avoir besoin d'être suppléée, il se retourne décidément du côté de la raison et conclut que le donné idéal n'a qu'un rôle subsidiaire, un rôle d'appoint, et que le droit « reste essentiellement œuvre rationnelle[1] ». Mais l'on ne voit guère ce que cette conclusion ajoute de précision à la traditionnelle doctrine du droit naturel. Voici en effet ce que déclare finalement l'auteur : « Il faut rechercher ce que la raison nous montre conforme à la nature de l'homme être social, raisonnable et libre suivant l'origine et la destinée que nous lui assignons. Dans la mesure où cette investigation nous révélera des règles de conduite extérieure, ayant tendance à la contrainte sociale, nous pourrons y reconnaître le juste objectif dont le principe essentiel semble se représenter à l'esprit en l'idée d'un ordre d'un équilibre établi suivant une pensée d'harmonie, moral dans sa substance, externe dans ses manifestations, fondé sur les conditions effectives de la vie de l'homme en société[2] .»

Mais nous voilà aussi loin des faits qu'avec les théoriciens les plus aprioristes. Et M. Gény pourtant a, à côté de ses tendances métaphysiques, un sens et un besoin très réel des faits. Des hauteurs de son droit naturel il va donc trouver un moyen pour les rejoindre. Il nous avait déjà parlé plus haut de justification intermédiaire dont on se contente souvent faute de justifications absolues. Il a recours ici à un compromis du même genre. Il nous propose donc de concevoir plusieurs plans ou étages de droit objectif « se dégradant successivement de la raison pure jusqu'aux faits et dont chacun abandonne en force convaincante (entendez en évidence rationnelle) ce qu'il gagne d'autre part en précision concrète[3] ». L'auteur part ainsi d'un principe sommaire qui représente pour lui le « juste objectif en soi » et il rencontre comme succession de sous-principes : la valeur de la personne humaine

1. Gény, *loc.cit.*, II, p. 392.
2. *Id.*, II, p. 394.
3. *Id.*, II, p. 390.

d'où résultent la liberté et l'égalité; la limitation de la liberté au nom de l'ordre public; la protection des faibles et le principe de solidarité qui impose des égards aux plus forts; la prohibition de toutes les formes d'esclavage; la consécration du droit à la vie et des diverses libertés; la consécration de la propriété, du lien contractuel, de la responsabilité, du droit de tester, etc. Au fur et à mesure qu'on se rapproche de la pratique, la notion suprême de justice arrive presque à « se dissoudre dans une masse de considérations contingentes tellement qu'elle ne peut se réaliser jusqu'au bout, sinon par le moyen de constructions artificielles qui nous font entrer dans le domaine de la technique[1] ». Mais de si près qu'on étreigne la pratique, et quelque soit le cas particulier envisagé, on peut toujours retrouver à la base de la réglementation ce que l'auteur appelle « une sorte de tréfonds indépendant de tout artifice et se prêtant à l'élaboration scientifique, tranchons le mot, un noyau essentiel de droit naturel qui, si réduit qu'il soit, soutient nécessairement à lui seul tout l'édifice de la construction juridique[2] ».

Tel est donc en définitive le rôle de ce que l'auteur a appelé l'irréductible droit naturel : fournir la base de toute législation positive. C'est la science, armée de la raison et de l'intuition, qui découvre cette base en analysant ces données réelles que sont la nature de l'homme et son rapport avec son milieu. Mais il reste à construire sur cette base tout l'édifice juridique avec tous ses détails les plus concrets. Ce sera le rôle de la technique. La science fonde, la technique construit.

Malheureusement nous retrouvons en concluant et plus pressante que jamais après toutes les incertitudes que nous avons rencontrées, l'observation que nous avions faite au début de notre critique. Cette antithèse si frappante entre la science qui fonde et la technique qui construit ne résiste pas à l'examen : elle ne se soutient qu'en équivoquant sur les mots de *science* et de *donné*. Il ne faut pas nous y tromper. Ce qui fonde chez Gény ce n'est pas la science, c'est la métaphysique, c'est la métaphysique de « l'irréductible droit naturel ». Nous ne sommes plus en présence d'une conception proprement réaliste : elle a disparu chemin faisant devant la tyrannie

1. Gény, *loc. cit.*, II, p. 399.
2. *Id.*, II, p. 409.

grandissante de la métaphysique. Celle-ci n'a pas comme on le lui demandait orienté le réalisme vers l'idéalisme. Elle l'a étouffé. Et ainsi la preuve que nous voulions faire est faite : quand le réalisme cherche sa voie vers l'idéalisme en dehors de la sociologie, il se détruit et se nie. Celui qui suit cette voie a, lorsqu'il touche à l'idéal, depuis longtemps perdu de vue le réel, et alors il croit et l'on croit avec lui à l'antinomie entre l'idéal et le réel, on oppose le noble idéalisme au vil réalisme et l'on pense tout naturellement qu'il n'y a de réalisme possible que celui qui nie l'idéal pour n'affirmer et n'adorer que l'intérêt égoïste ou la force brutale.

*
* *

Si le réalisme se trouve presque annihilé par l'intervention de la métaphysique dans une doctrine comme celle de Gény, il n'en est pas de même dans la doctrine plus profonde et plus consistante, à notre avis, de M. Hauriou. La théorie de l'institution a chez ce dernier une toute autre portée objective que la libre recherche scientifique de la nature positive des choses proposée par Gény. Mais il n'en est pas moins vrai que chez Hauriou non plus les conclusions idéalistes ne paraissent pas sortir naturellement et nécessairement des prémisses réalistes, mais semblent trop souvent chez lui encore le fait artificiel d'une métaphysique superposée et qui intervient un peu trop comme un *deus ex machina*. La critique du système de Hauriou pourrait donc nous offrir une nouvelle vérification de ce que nous avons avancé. Bornons-nous à esquisser cette vérification à propos d'une question capitale et qui est au cœur même de toute théorie du droit, celle de la personnalité juridique.

A qui ou à quoi et pour quelles raisons accordera-t-on la qualification de personne juridique, qui par conséquent est sujet et source de droit, voilà une question dont la solution préjuge une théorie sur la nature et le fondement du droit, et qui par là même pourra nous servir de critère pour juger une doctrine et en particulier pour doser son réalisme et son idéalisme. Et de fait c'est bien autour de cette question de la personnalité juridique que sont venues se concentrer les discussions principales des théoriciens contemporains du droit. Nous avons vu plus haut Duguit se heurter à cette question et ne lui donner qu'une solution toute

pratique et peu cohérente, puisqu'elle était différente pour l'association-État et pour les associations ordinaires. Saleilles, dans un livre célèbre et dont nous avons analysé l'esprit ailleurs[1], s'est attaqué à la même question sans aboutir davantage à une solution théorique satisfaisante. Duguit prétendait fonder la personnalité juridique sur le simple fait de la solidarité sociale et de la conformité aux nécessités qu'elle implique : il ignorait la volonté collective de la personne morale et avant tout celle de l'État. Saleilles insistait bien sur les notions d'intérêt collectif et de volonté collective, mais sans leur attribuer de réalité véritable, puisqu'il les identifiait finalement avec la somme des intérêts et des volontés des individus faisant masse, et que, par un retour d'individualisme bien curieux chez quelqu'un qui a si souvent affirmé la priorité logique et chronologique du droit social, il refusait finalement de reconnaître le droit ailleurs que dans un sujet individuel ou dans une réunion de sujets individuels agglomérés. Chez le premier donc la peur et chez le second l'attrait de la métaphysique aboutissent au même résultat : le premier en effet voyait dans la réalité collective affirmée par la sociologie et qui aurait si bien étayé sa théorie, une entité scolastique, et le second au contraire allait chercher derrière les indivisions et associations, des sujets individuels comme seuls réels. Ainsi ni l'un ni l'autre ne réussissaient à fonder, sinon artificiellement, le droit des personnes morales. Duguit restait le prisonnier de son réalisme, Saleilles devenait la victime de son idéalisme.

Quel fondement le réaliste Hauriou va-t-il à son tour savoir donner à la personnalité juridique? Rien ne renseigne mieux sur la nature très particulière et féconde de son réalisme que de suivre la critique qu'il a lui-même faite des conceptions également réalistes proposées sur le même sujet par Michoud. En tant que réaliste, Michoud, ainsi que le remarque très justement Hauriou, a voulu à tout prix échapper à la théorie traditionnelle de la fiction qui fait de la personne juridique une pure et simple création de l'État et qui par conséquent la livre à l'arbitraire du pouvoir. Pour y arriver, il s'est efforcé d'établir que les personnes morales ne sont pas une fiction à la merci du législateur, mais

1. Cf. *Année sociologique*, vol. XII.

une réalité. Toutefois cette réalité n'est encore réalité qu'au sens strictement juridique et non au sens métaphysique ou surtout psychologique ou sociologique. Il n'y a donc que demi-progrès. « Ce système, dit très bien Hauriou, laisse subsister une différence profonde entre la personnalité des groupements sociaux et celle des individus. Chez les individus il y a une personnalité psychologique toute formée et spontanée à laquelle le droit surajoute une personnalité juridique. Dans les groupements sociaux il n'y a pas de personnalité psychologique spontanée, il n'y a que des éléments de personnalité. Si le droit ne venait pas fournir un moyen de synthèse, la personnalité ne se construirait pas. Cela signifie que la loi conserve encore un rôle dans la production de la personne morale. Mais la différence avec la doctrine de la fiction est que ce rôle de la loi n'est plus arbitraire. Il est obligé dès qu'existent les éléments déterminants de la réalité collective du groupe[1]. » Quels sont ces éléments déterminants? Toute la question est là. Suivant Michoud ils se réduisent à un seul : l'intérêt collectif. Et c'est là, dit Hauriou, rétablir l'intérêt dans son rôle juridique, ce qui était urgent, mais c'est aussi sacrifier le rôle de la volonté, ce qui est fâcheux. Que va devenir en effet la personne-État avec sa volonté souveraine? Va-t-on pour être logique aller jusqu'à nier, comme faisait Duguit, sa personnalité et sa souveraineté? Ou va-t-on, comme fait en effet Michoud, la mettre en dehors de la théorie des personnes morales? La première conséquence ne peut vraiment se soutenir. Pour appuyer la seconde essaiera t-on d'alléguer que la volonté de l'État, la volonté nationale n'est pas directe, mais seulement émise par des représentants? Faible réponse, car il est dans la logique de la souveraineté nationale d'identifier de plus en plus les représentants à la nation. N'est-ce pas ce que signifie la théorie de la délégation? Or la souveraineté de l'État interprétée en une volonté collective ne se borne pas à protéger les intérêts nationaux : elle les domine. Voilà donc déjà une première raison empruntée au droit public qui montre le vice de la théorie qui sacrifie la volonté comme élément de la personnalité juridique. On en pourrait fournir d'autres empruntées au droit privé.

1. Cf. Hauriou, Notice sur les œuvres de L. Michoud, *Rev. de Dr. pub.*, 1918, p. 483 et suiv.

Ces critiques nous font bien sentir qu'aux yeux du réaliste Hauriou, la valeur matérielle de l'intérêt ne fait pas tout le droit de la personne juridique, il y faut encore la valeur idéale de la volonté. Mais comment en partant de prémisses réalistes y restaurer sans artifices ni contradictions cette valeur idéale? Sera-ce franchement à la volonté collective saisie comme une vraie réalité, comme la vraie réalité de la personne morale ou au contraire seulement à une volonté individuelle plus ou moins interindividualisée qui gère, domine, ou apprécie les intérêts, que Hauriou saura faire appel? Et cette volonté — collective ou individuelle — quel rôle exact lui assignera-t-on? En viendra-t-on tout simplement à en faire le sujet proprement dit du droit?

Réaliste par sa méthode, idéaliste par ses tendances les plus profondes, libéral enfin et défiant de la tyrannie de cet État dont il construit la souveraineté, Hauriou n'arrive pas sans peine à concilier toutes les exigences qu'il s'impose à lui-même et ce n'est pas sans tâtonnements, sans variations d'ailleurs très conscencieusement avouées qu'il est parvenu sur la question à l'état actuel et, de son aveu même, pas définitif de sa pensée. Dans une longue note de la neuvième et dernière édition de son *Précis de droit administratif*[1], il a pris soin de nous expliquer lui-même la genèse de son système. Le point de départ s'en trouve dans la thorie très remarquable et très originale de l'*institution* et de la priorité du droit réel. L'idée générale qui s'appliquera au cas particulier et privilégié de la personnalité en est qu'il faut aller des institutions objectives qui s'organisent et s'équilibrent spontanément dans la réalité, aux droits subjectifs qui se trouvent s'y attacher et y présider, et non pas suivre la marche inverse et pourtant traditionnelle qui déduit l'organisation objective de l'institution du droit subjectif posé d'abord. Tel est le point de vue que l'on trouve affirmé dans la première édition des *Principes de droit public*, en 1910[2]. Le droit va donc de l'objectif au subjectif. « Je posais en principe, déclare l'auteur dans la note citée plus haut, que toute institution sociale organisée et formant corps était candidate à la personnalité morale, mais

1. Cf. Hauriou, *Précis de Droit administr. et de Dr. Pub.*, 9e éd., 1919, p. 124, note.
2. Cf. l'analyse critique de ce point de vue et de ses conséquences dans notre article de l'*An. Soc.*, vol. XI.

qu'elle constituait d'abord une individualité objective à laquelle il allait rattacher tous les éléments réels de la personnalité, spécialement les organes et principalement la puissance de volonté, puisque cette même individualité objective se transposait en un sujet moral par une sorte de parallélisme.... Sous cette première forme, la théorie était dans la bonne voie en ce qu'elle posait le principe de la séparation du sujet et de la puissance de volonté. Mais elle était incomplète en ce qu'elle ne réservait aucun *substratum* réel au sujet moral : faire passer tous les éléments réels du côté de l'individualité objective, c'était réduire le sujet moral à une pure entité juridique, et d'une certaine façon revenir à la fiction. » Ce premier point de vue ne dépassait guère celui de Duguit, le point de vue du droit objectif sans sujet. Seule la dernière démarche, celle qui finalement intégrait les éléments de droit objectif dans le concept subjectif d'un individu ou d'un État doué de personnalité poussait son auteur franchement hors du cercle où Duguit avait voulu s'enfermer, et aussi hors de la sphère des intérêts où se mouvait Michoud.

C'est cette seconde démarche que, dans le second stade de sa pensée, Hauriou va reprendre pour lui donner de l'importance. Il s'agit donc de déterminer la substance réelle du sujet moral pour rendre à celui-ci, mais du point de vue réaliste, sa fonction propre de sujet de droit. Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus original et en même temps de plus complexe dans la théorie d'Hauriou et nous allons le voir tenter de résoudre une des grosses difficultés du réalisme : la synthèse du fait et de l'idée, de l'objectif et du subjectif. Michoud a bien montré que ce qu'il y a de spécifiquement réel dans la personnalité morale, c'est le centre d'intérêts à propos de quoi elle se constitue. Reprenant cette vue, Hauriou définit la personnalité morale une entreprise, une œuvre sociale. Mais, remarque-t-il, l'œuvre sociale n'existe pas en dehors de sa représentation en des esprits individuels, plus ou moins organisés en un groupe, et un groupe social n'existe pas s'il n'y a pas en lui une idée quelconque qui soit commune à ses membres[1]. De ce principe posé va jaillir la synthèse cherchée de la personnalité objective et de la personnalité subjective. Puisque toute réalité

1. Hauriou, *Précis de Dr. administr.*, p. 129.

sociale se ramène à une idée agissant à la fois en plusieurs cerveaux, on pourra définir l'entreprise collective qu'est la personnalité morale en disant qu'elle est à la fois l'idée de l'œuvre et le groupe des intéressés, qu'elle est l'idée en tant que possédant les esprits des membres du groupe et qu'elle est le groupe en tant que pénétré de l'idée. Et nous voilà évadés de la prison où nous enfermait le réalisme d'Ihering, de Michoud et de Duguit. Les intéressés *pensant* l'intérêt engagé dans l'entreprise collective, tel est finalement le sujet cherché. Nous sommes en présence d'un point de vue intermédiaire entre le point de vue réaliste de l'intérêt et le point de vue subjectif de la volonté psychologique pure.

Mais ce n'est pas tout : le rapport le plus délicat n'est pas encore défini. Nous avons vu plus haut Hauriou reprocher à Michoud d'avoir totalement négligé la volonté au profit de l'intérêt. Il faut donc qu'à son tour il précise le rôle qu'il assigne à la volonté, car la volonté n'a pas paru dans la synthèse précédente. Voici par où elle va apparaître. N'oublions pas qu'il ne suffit pas à l'entreprise pour exister d'être représentée, comme nous venons de le dire, dans l'esprit des intéressés. Il faut encore qu'elle soit réalisée avec ses risques acceptés et surmontés : pour cela il faut qu'un pouvoir de réalisation se mette à son service. Ce pouvoir, ce sera une volonté. Cette volonté, avec sa compétence et son autorité, est si indispensable qu'il est d'abord fatal qu'elle prenne la première place, devienne un pouvoir de domination, confisque pour ainsi dire la conscience des associés intéressés à l'entreprise et paraisse jouer à sa place le rôle de sujet des droits dont se trouve investie la personnalité juridique. Cette usurpation est même si naturelle que c'est elle qui, d'après Hauriou, a induit la théorie en erreur et l'a faite se méprendre sur le vrai sujet de droit. Mais derrière les fausses apparences sachons découvrir la vraie réalité juridique. L'auteur, qui est un spécialiste du droit constitutionnel, nous la fait entrevoir à propos d'un exemple de droit public, à propos de la souveraineté de l'État : « Celui, écrit-il, qui est capable et qui assume le rôle de chef, fait payer cher à l'entreprise elle-même le service qu'il lui rend. Le plus souvent il l'exploite à son profit, et quelquefois la confisque entièrement. C'est alors que les rois deviennent absolus, et qu'un Louis XIV formule la maxime de l'absolutisme : « L'État c'est moi ». Cette

hypertrophie du pouvoir de domination, en même temps qu'elle empêchait la liberté politique de se réaliser, a masqué la véritable structure des personnes morales. La doctrine allemande qui a été régnante pendant longtemps et qui était tout imprégnée d'absolutisme, plaçait le sujet dans le pouvoir de domination. Et il n'y a pas plus d'une vingtaine d'années que la doctrine française a commencé à réagir. L'évolution historique dépouille peu à peu le pouvoir de domination de son absolutisme, les Révolutions y travaillent aussi et il ne faut pas oublier que c'est la Révolution française qui a placé l'entreprise nationale au-dessus de son pouvoir de réalisation et qui a posé le principe que le gouvernement devait être au service de la nation. Ce sont ces conquêtes politiques qui peu à peu se traduisent en de nouvelles constructions juridiques[1]. »

Tel est le rôle anormal de la volonté, son rôle usurpé; voici maintenant quel doit être d'après Hauriou son rôle normal et ses rapports avec le sujet de droit proprement dit, c'est-à-dire avec le groupe d'individus intéressés à l'entreprise collective. Le pouvoir de volonté avec tous les organes de gouvernement, de décision ou d'exécution qui l'exercent, loin d'absorber le sujet vrai en dominant au lieu de gérer et de réaliser, doit normalement être peu à peu absorbé par lui. C'est ce que Hauriou appelle le phénomène d' « incorporation et d'appropriation des organes ». Ici la pensée de l'auteur devient singulièrement subtile et complexe. Ce phénomène d'appropriation, déclare-t-il, est « ce qui fonde définitivement le sujet moral dans l'entreprise collective[2] ». Et voici comment : il développe chez le sujet qui en est l'auteur le sens propre et la liberté. D'abord le sens propre. Être, en effet, c'est avoir, suivant le mot de Tarde. C'est donc quand il s'est approprié ses organes de direction que le groupe des intéressés prend vraiment conscience de lui-même. De même en ce qui concerne la nation, c'est quand elle s'est approprié son gouvernement qu'elle prend conscience de son être. « Ainsi, conclut notre auteur, les relations entre le sujet moral et les organes sont réciproques, les organes exercent un pouvoir de domination sur le sujet; celui-ci réplique par une appropriation des organes et ce phénomène d'appropriation interne est

1. Hauriou, *loc. cit.*, p. 131.
1. *Id.*, p. 133.
2. *Id.*, p. 125, note.

à la base de son sens propre[3]. » Et pour justifier ce rôle si important de l'appropriation dans la constitution du droit subjectif de la personne morale, il allègue une raison dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est bien indirecte et bien métaphorique. « Il est, dit-il, dans la logique des choses que la personnalité morale soit assise sur un fait intérieur d'appropriation parce que, dans sa vie extérieure, elle est essentiellement un instrument d'appropriation. Elle se traduit juridiquement par la capacité d'acquérir. Elle est le sujet du droit de propriété, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle ne soit elle-même qu'une forme de propriété intérieure qui, par cristallisation, s'annexe des propriétés extérieures[1]. » En second lieu le phénomène d'appropriation fonde la liberté du sujet qui s'est constitué comme nous venons de le voir. Et cela se comprend beaucoup plus facilement. En effet le pouvoir de domination des organes directeurs se trouve désormais contre-balancé par le fait que les organes directeurs sont eux-mêmes appropriés par le groupe des intéressés. En droit public cela signifie que la liberté croît dans une nation quand on passe du régime de la souveraineté absolue à celui de la souveraineté nationale. Personne ne le niera.

Ainsi, de données réelles et de processus réels un sujet de droit proprement dit et un droit subjectif sont peu à peu sortis. Nous ne sommes pas allés d'une notion subjective de personnalité posée d'avance aux faits juridiques objectifs qui seraient censés en découler. Nous avons passé au contraire de l'objectif au subjectif, des faits juridiques et sociaux qui s'organisent spontanément et objectivement en institutions à la notion subjective de personnalité. Nous avons assisté à la genèse de ce phénomène très bien nommé de *personnification*, depuis ses origines objectives jusqu'à sa dernière conséquence subjective : l'éclosion de la personne morale sujet du droit. Dans la seconde édition de ses *Principes de Droit Public*, l'auteur a pris soin de préciser lui-même le sens de sa théorie : « Dès qu'on est entré dans la voie de l'organisation sociale, écrit-il[2], on est dans celle de la personnification. Les deux directions sont indissolublement liées : toute organisation sociale est candidate à la personnalité morale, parce qu'elle constitue un

1. Hauriou, *loc. cit.*, p. 136.
2. Cf. Hauriou, *Principes de Droit Public*, 2ᵉ édit., 1916 p. 54.

être social distinct, dans une certaine mesure, des individus qu'elle enferme, et que tout être tend vers son état de perfection. Le lien indissoluble qu'il y a entre ces trois idées, celle de l'organisation sociale, celle de la personnification des institutions sociales, celle de l'existence réelle des institutions sociales comme êtres sociaux, va nous donner la clef de toutes les controverses qui se sont engagées sur la question de la personnification. C'est une querelle qui, comme beaucoup d'autres, se rattache à celle des universaux. Il faut être réaliste ou nominaliste et il faut être l'un ou l'autre avec logique, de bout en bout. Si l'on est réaliste, si on admet que les idées de genre, d'espèce, de collectivité répondent à une réalité, alors on reconnaît que les organisations sociales ont une existence réelle séparable en partie de celle des individus et l'on est porté à voir évoluer les êtres sociaux jusqu'à la personnalité morale; bien entendu on ne sera point partisan de la théorie de la fiction, on ne verra pas dans la personnalité juridique une pure création de la loi, on y verra au contraire la figure juridique d'une réalité. — Si l'on est nominaliste, si l'on admet que les idées de genre, d'espèce, de collectivité ne sont pas autre chose que des *flatus vocis*, des vocables commodes qui ne répondent à aucune réalité sociale, alors non seulement on sera porté à ne voir dans la personnalité juridique des groupements sociaux qu'une fiction, ou mieux à repousser même cette fiction mais encore on sera conduit à nier la valeur réelle de l'organisation sociale et à rêver d'un monde social inorganique et anarchique. »

Voilà un texte extrêmement net et qui devrait obliger son auteur tout le premier à se conformer strictement aux exigences logiques qu'il formule. Ce dernier commence par critiquer le point de vue nominaliste. Il en fait remonter l'origine à Savigny, auteur du dogme bientôt devenu si fort qui réserve la personnalité juridique aux seuls individus humains et ne voit dans les personnes morales qu'une création artificielle de la loi. Mais c'est surtout cette doctrine de Duguit que nous avons critiquée plus haut et qui offre le type achevé du nominalisme en face de laquelle Hauriou revendique les droits de l'idéalisme et du principe d'autorité. C'est à toutes les théories de ce genre qu'Hauriou oppose son propre réalisme qui, pas plus à l'individu qu'à l'association, à la corporation ou à l'État, n'accorde la personnalité, si ce droit sub-

jectif qu'elle va conférer ne trouve un substrat réel, un *corpus* existant et objectivement organisé à quoi il puisse s'attacher.

Et cependant Hauriou à son tour verse, pourrait-on dire, dans une sorte de nominalisme pour la même raison, nous semble-t-il, qu'il verse aussi et à un autre point de vue dans une métaphysique substantialiste renouvelée de saint Thomas. Avec un soin, une science et une logique qu'on ne saurait trop louer, il a édifié la première partie de sa théorie de la personnalité, la partie objective, ce qu'il appelle l'*individualité objective*, ou phase prépersonnelle de l'organisation. Il a voulu ensuite, nous l'avons vu, passer de l'objectif au subjectif, « spiritualiser » sa théorie et définir dans un sens idéaliste le droit enfin subjectif de la personne morale proprement dite. Pour cela il lui a fallu substituer à la donnée naturelle pure et simple du centre d'intérêt organisé dont se contentait Michoud, l'idée d'une conscience se représentant ces intérêts et voulant les réaliser. Or c'est pour opérer cette synthèse délicate, ce passage, qu'il hésite, semble-t-il, entre deux voies, prend tantôt l'une et tantôt l'autre, ou même les prend simultanément toutes les deux pour en éviter une troisième qui se présente pourtant fréquemment à lui, mais dans laquelle il n'ose s'engager, ne voyant pas qu'elle seule le mènerait cependant sans contradition à cet idéalisme où il veut faire aboutir son réalisme.

La première de ces voies entre lesquelles il semble hésiter ou que parfois il semble confondre, c'est la voie purement métaphysique. On passe, dit-il, de la personnalité objective à la personnalité subjective avec la même nécessité qu'on va de la puissance à l'acte ou du corps qui est donné agissant à l'âme qui explique son existence et son action. Dans une introduction placée en tête, mais écrite à la suite de sa seconde édition des *Principes de Droit public*, il s'exprime comme ceci[1] : « Si nous admettons au moins comme façon de parler le dualisme du corps et de l'âme, si nous identifions la centralisation politique et juridique au corps et la personnalité morale à l'âme, la position que nous prenons n'est donc pas d'expliquer le corps par l'âme, mais au contraire l'âme par le corps, d'en faire, selon la formule aristotélicienne et thomiste, « l'acte du corps organique », d'expliquer comment le corps qui renferme en

1. Cf. Hauriou, *Principes de Dr. Pub.*, 2e édit. 1916, Introd, p. XIV.

puissance l'âme corporative, travaille à s'aménager lui-même pour l'actualiser. Nous ne faisons donc pas du droit public subjectiviste, en ce sens que nous n'expliquons pas l'organisation de l'État par les décrets de la volonté subjective d'une personne morale préexistante. Nous faisons du droit public objectiviste, car nous admettons que le corps de l'État s'organise de lui-même comme un ordre des choses par des activités élémentaires ; mais nous ajoutons que par un besoin de liberté, ce corps de l'État tend vers la personnification. » Les mêmes explications aristotéliciennes et thomistes sont invoquées dans la réponse aux critiques de Gény qui suit l'introduction et dans divers autres passages de l'ouvrage lui-même.

Voilà pour le substantialisme métaphysique, voici maintenant pour l'espèce de nominalisme ou si l'on veut d'individualisme que nous avons signalé. En même temps que cette façon de passer de la pré-personnalité objective à la personnalité subjective, Hauriou en indique en effet une autre qui, elle, est donnée pour positive et psychologique, et qui se rapproche bien plus du nominalisme qu'il combat que de ce réalisme qu'il lui oppose et qui se reconnaissait, transposé, dans la métaphysique précédente. Cette fois donc c'est à la conscience et à ses représentations qu'Hauriou s'adresse, donnant à la synthèse créatrice de subjectivité un caractère plus empirique que métaphysique. Nous avons expliqué plus haut comment dans cette synthèse c'est la conscience de la communauté des membres intéressés à l'œuvre sociale et se représentant idéalement cette œuvre, qui devient le sujet proprement dit de la personnalité morale : la communauté des habitants de la commune pour la personne morale commune, celle des citoyens d'une même nation pour la personne morale État, celle des actionnaires ou des sociétaires pour la personne morale société ou association. « Ces idées d'œuvre sociale à accomplir, dit notre auteur, correspondent à l'élément du centre d'intérêts et du but dans l'institution objective. Mais elles sont à l'état subjectif parce qu'elles sont entrées dans la volonté commune de tous les membres de la communauté[1]. »

Mais que faut-il entendre lorsqu'on parle de la conscience et de

1. Cf. *Principes de Dr. Pub.*, 2e édit., p. 107 et 219.

la volonté de cette communauté? Toute la question est là. On pourrait croire et plus d'un passage inclinerait à faire croire que le réaliste Hauriou va accepter franchement la réalité de cette conscience et de cette volonté. Mais il n'en est rien : il ne fait que côtoyer la thèse sociologique et c'est précisément sa peur instinctive d'accorder une réalité proprement dite à la collectivité, qui nous a fait l'accuser plus haut d'une sorte de nominalisme et qui empêche en tout cas son réalisme d'aboutir, sinon artificiellement, à l'idéalisme. Suivons en effet son effort. Le sens en est très nettement indiqué par la déclaration initiale qui ouvre toute la démonstration : « On n'a rien fait pour la théorie de la personnalité subjective des institutions sociales, tant qu'on n'a pas traité la question du sujet moral, c'est-à-dire du sujet conscient et libre. L'esprit humain obéissant à sa logique, creuse jusqu'à ce qu'il ait trouvé cette racine. Les personnes humaines sont des sujets conscients et libres, il faut que les personnes sociales le soient aussi. Cette question est redoutable, *car il faut éviter* (c'est nous qui soulignons) le point de vue d'une conscience collective qui serait incommunicable aux membres individuels de l'institution sociale et qui serait à la fois divinatoire et menaçante[1]. » Abandonnant donc l'idée d'une telle conscience collective, il s'agit de définir une conscience et une volonté communes qui n'aient pas par elles-mêmes de vraie réalité sociale, et qui n'aient en quelque sorte qu'une efficacité dérivée. La première difficulté que signale l'auteur lui-même, c'est de saisir la vraie nature de la volonté commune et de comprendre qu'elle n'est pas le véritable sujet, que le sujet, dans l'institution sociale, c'est l'idée sociale en tant qu'acceptée par la volonté commune, *et non pas la volonté commune en tant qu'acceptant l'idée sociale*. Cette distinction est artificielle et inutile, sinon pour ne pas arriver à la sociologie, — car rien n'empêche qu'une communauté d'intérêts ou de buts ne fasse naître une conscience commune vraiment réelle, et on ne comprendrait pas au contraire qu'une conscience commune naquît *ex nihilo*. Pour la justifier l'auteur esquisse une psychologie non moins artificielle de la volonté commune. Cette volonté commune n'est pour lui ni la simple volonté de vivre ensemble, ni la « prétendue volonté

1. Cf. Hauriou, *Principes de Dr Pub.* 2e édit., p. 266.

générale » de Rousseau, contre laquelle il s'élève de toute son énergie : c'est une volonté d'adhérer aux idées fondamentales qui ont présidé à la constitution du groupe. Cette volonté d'adhésion est, nous dit Hauriou, *à l'état subjectif dans le groupe.* Elle est donc une partie du sujet, mais elle n'en est ni le tout ni même l'élément principal, puisqu'elle est subordonnée à l'idée de l'œuvre à réaliser. « C'est par la volonté commune que l'idée devient consciente, mais l'*idée est ce qui devient sujet conscient*, par conséquent elle est le sujet. L'idée est plus que la conscience comme élément du sujet, en ce sens que c'est l'idée qui doit se penser elle-même. C'est en tant qu'il est une idée que le sujet est une personnalité définie, ayant un but défini, une vocation définie. Si le sujet moral État était uniquement la volonté commune, il n'aurait rien de défini, il pourrait varier et osciller suivant les oscillations et les variations de la volonté commune, il n'aurait pas de cadre, pas d'armature, pas de consistance, mais il est l'idée sociale se pensant elle-même dans la volonté commune[1]. » Cette explication nous apparaît comme bien peu satisfaisante. Si nous prenions à la lettre la dernière formule : l'idée sociale se pensant elle-même dans la volonté commune, il serait difficile de voir comment elle s'opposerait, comme le veut l'auteur, à la thèse de la conscience collective réelle et efficace, source et foyer des idées et des sentiments de la collectivité large ou étroite. Mais si nous expliquons cette formule par ce qui précède, il nous apparaît alors que l'auteur pose, indépendamment des consciences éphémères, une idée réelle et stable qui les domine. Nous demandons en quoi ce réalisme de l'idée est plus satisfaisant que celui de la conscience collective, et quel avantage il y a à réintroduire ici les difficultés de la métaphysique platonicienne. Les idées sont par elles-mêmes des êtres et ce sont les êtres par excellence, voilà ce que l'auteur est conduit à affirmer faute de vouloir reconnaître la réalité de la conscience collective !

Que cette fois encore la fameuse synthèse, quoique empirique dans son dessein, finisse par s'appuyer sur la métaphysique, c'est ce que Hauriou est le premier à reconnaître. « Nous sommes obligé de constater, avoue-t-il, que la doctrine de la réalité des

1. Hauriou, *Principes de Droit Pub.*, 2e édit., p. 276.

personnes morales implique une certaine croyance philosophique à la vie propre des idées et à la nature foncièrement idéale des êtres qui est une sorte d'idéalisme platonicien[1]. » C'est bel et bien en effet par une sorte de *participation* que cette idée fait descendre sa réalité dans les consciences pour devenir sujet conscient. Que d'autre part son explication ait toutes les apparences d'une transposition métaphysique *in extremis* de l'explication sociologique, transposition opérée pour obtenir les mêmes résultats que cette explication sans en accepter les postulats, pourtant seuls d'accord, répétons-le, avec le réalisme, c'est ce dont l'auteur a le sentiment, puisqu'il se hâte d'ajouter : « On peut se demander si en faisant de l'idée de l'œuvre sociale le sujet des états de conscience communs, nous ne retournons pas à la conception d'une conscience collective transcendante aux consciences individuelles. » Non; et c'est maintenant Tarde qu'après Platon il va appeler à l'aide contre le danger sociologique : « Ce n'est pas, répond-il en effet, un phénomène de superposition d'une conscience collective aux consciences individuelles, c'est un phénomène d'interpénétration de consciences individuelles hantées par une idée commune, et *en réalité ce sont les consciences individuelles qui se pensent les unes les autres et qui ainsi se possèdent les unes les autres*[2]. » Au moment de cette incarnation de l'idée sociale dans les consciences, la représentation que celles-ci s'en font est bien « détachée des consciences individuelles », mais « dans une certaine mesure » seulement, « pas complètement». En un mot, pas de conscience collective, mais une interpénétration de consciences individuelles avec hantise sociale.

Ainsi viennent successivement à la rescousse la philosophie de Platon et l'interpsychologie de Tarde qui d'ailleurs n'est pas nommé, donc un réalisme métaphysique et un individualisme nominaliste, comme nous l'avons annoncé. Ces deux points de vue se fondent-ils dans la pensée d'Hauriou, ou s'y contrarient-ils, ou sont-ils offerts aux préférences de chacun? Nous inclinons à penser qu'il y a dualisme et que l'auteur, pour arriver à l'idéalisme sans traverser la sociologie proprement dite, a choisi toutes les voies qui

1. Hauriou, *Principes de Dr. Pub.*, 2e édit., p. 281.
2. *Id.*, p. 280.

s'ouvraient. Et cependant c'est lui-même qui, dans la notice consacrée à l'œuvre de Michoud, avait bien vu que la solution sociologique s'offrait comme la plus naturelle et la plus simple, lorsque bien entendu l'on part comme lui du réalisme. « Si la volonté collective, écrivait-il, existait réellement dans les groupements, elle réaliserait la synthèse de leur personnalité psychologique et il n'y aurait pas besoin de faire appel à l'intervention du droit[1]. » En tout cas un fait demeure, et capital au point de vue de la portée idéale du réalisme, c'est que comme le système très réaliste de Duguit mais d'une façon beaucoup plus décidée, comme le système moins réaliste de Gény mais d'une façon beaucoup plus logique et plus forte, celui d'Hauriou tend invinciblement vers l'idéalisme. Si l'on peut, comme nous venons de le faire, discuter sur la valeur des moyens, on ne peut pas le faire sur l'évidence de la fin qui s'impose. Hauriou la proclame très justement comme différenciant profondément son œuvre de celle de Michoud, resté, comme M. Demogue, beaucoup trop fidèle au réalisme matérialiste d'Ihering. « Michoud ne distingue pas comme moi l'individualité objective et la personnalité subjective. Sa doctrine en reste matérialisée et cette distinction m'a permis de spiritualiser la mienne. J'ai pu rejeter du côté de l'individualité corporative et les intérêts et les organes et la volonté de puissance; je n'ai gardé comme étant l'âme du sujet moral que l'idée de l'œuvre sociale se pensant dans la volonté commune[2]. » Même note enfin très catégoriquement idéaliste dans la notice déjà citée sur l'œuvre du même Michoud : les intérêts ne peuvent se réaliser que par une volonté qui sera chargée, au moment de l'acte, d'apprécier si leur réalisation est juste ou non. La volonté à l'aide de son sens intime du juste, arbitre ce qu'il est juste de faire protéger par le droit. C'est donc grâce à cette domination morale de la volonté sur les intérêts que ceux-ci se transforment subjectivement en des droits. Et s'il peut paraître par cette dernière indication qu'Hauriou revienne aussi franchement que Gény à un critère de droit naturel, il est juste de ne pas

1. Hauriou, Notice sur les œuvres de L. Michoud, *Rev. de Dr. Pub.*, 1916, p. 483-530. Notons que si Hauriou invoque, dans ce passage, l'intervention de la loi, c'est parce qu'il n'est pas arrivé alors à sa conception définitive et que nous venons d'exposer : la synthèse *spontanée* de la personne morale au moyen de la représentation par les consciences individuelles de l'idée sociale.
2. Hauriou, *Principes de Droit Pub.*, 2e édit., p. 284.

oublier l'effort plus ou moins heureux mais certain qu'il a fait pour asseoir ce droit naturel sur une donnée réelle : la donnée d'espèce, au lieu de se contenter de reprendre avec Saleilles la théorie du droit naturel à contenu variable de Stammler. Cet effort tend, de l'aveu de son auteur même, à retrouver par la méthode positive les bases du droit naturel.

Effort bien caractéristique en effet et qui soulève tout le réalisme français pour lui faire retrouver et justifier, par la méthode qui lui est propre et qu'il a opposée à la méthode *a priori*, un idéalisme aussi bien fondé et aussi fécond que celui de la philosophie *a priori* et du droit naturel. Nous avons essayé d'établir que si cet effort a mené plus d'une fois le réalisme à se contredire ou même à se nier lui-même, cela ne tenait nullement à son impossibilité d'aboutir mais à la façon dont il était conduit. La voie sociologique nous a paru s'offrir au bon moment à chacun de nos auteurs pour les mener naturellement et nécessairement au but. Si c'est Hauriou qui de beaucoup nous a paru réaliser le mieux ce but, c'est que c'est lui précisément qui, tout en refusant pour des motifs métaphysiques de la prendre franchement, s'est cependant le moins écarté de cette voie. Un autre que nous ne pouvons pas ne pas rapprocher d'Hauriou, malgré des différences si radicales de tempérament et d'orientation politique et religieuse, Emmanuel Lévy, a pris très nettement cette même voie pour allier positivisme et idéalisme et il y a réussi. Voici accompli par lui à propos de la personne morale, le pas décisif qui effrayait Hauriou : une personne morale n'est que la forme plus précise et particulière que prend dans un certain but la conscience collective à laquelle chacun de nous emprunte sa personnalité[1]. Et voici, d'une façon générale, la source tout idéale du droit : si c'est cette conscience collective qui, dans la mesure où elle est dégagée, fixe les droits des individus même lorsqu'ils contractent, à plus forte raison les fixe-t-elle lorsque leurs rapports ne sont pas contractuels. Voilà pourquoi la responsabilité délictuelle n'a pas d'autres bases ni d'autres limites que celles que lui donnent les représentations collectives du milieu social. Pour Hauriou, le droit subjectif sortait de l'institution, pour Emmanuel Lévy le droit résulte d'une

1. Cf. *Rev. trimestr. de Dr. civil*, 1903, p. 95-106; 1910, p. 717-722.

croyance qui s'élabore autour d'une situation. C'est donc très nettement cette fois que le droit repose sur les croyances, qu'il émane de la conscience collective, lieu de ces croyances[1].

Une conférence célèbre[2] sur l'affirmation du droit collectif présente la justification de ce point de vue tant à propos du droit de propriété auquel déjà il avait consacré sa thèse, qu'à propos du droit de créance. Le droit de propriété d'abord : « Il repose, écrit l'auteur, sur une croyance. On peut prouver simplement ceci qu'on croit être propriétaire, et plus exactement tout ce que le propriétaire peut prouver, c'est qu'il a fait un acte permettant de lui prêter la croyance qu'il est propriétaire, ou plus exactement encore ce qu'il peut prouver c'est que les autres croient en sa croyance, en d'autres termes qu'ils croient en son droit. Ainsi la propriété individuelle ne repose que sur les croyances collectives. » Voici maintenant le droit de créance : « Le créancier, c'est celui qui croit être créancier, qui croit en son droit à une valeur, à un prix ; et pour lui comme pour le propriétaire, c'est seulement dans la mesure où on le croit pour lui qu'il est créancier. » Par exemple si je contracte avec un incapable, avec un mineur ou avec un mandataire ou un administrateur qui ont dépassé leurs pouvoirs, mais que j'aie été amené à les tenir pour capables, pour ayant pouvoirs, mon contrat sera valable. Et notre auteur de conclure : « Ce qui fait le droit de créance, c'est donc à défaut de tous autres éléments, la croyance de la collectivité. Et cela est si vrai que quand notre croyance n'est pas conforme aux croyances sociales, elle n'est pas respectée par le juge. Les conventions des individus ne sont sanctionnées que dans la mesure où elles sont conformes aux croyances collectives dont le juge se fait l'interprète, sinon le juge les annule comme faites par erreur, dol, ou comme contraires à l'ordre public[3]. » Croyance réelle, confiance légitime, voilà en un mot ce qui fonde toute espèce de droit ; et nous sommes bien, avec Em. Lévy, en présence d'un positiviste dont l'idéalisme très certain n'a rien d'*a priori*, mais qui se borne

1. Cf. *Rev. Socialiste*, 1911 p. 547.
2. Conférence faite à Lyon en 1905, Paris, Soc. nouv. d'édit.
3. Cf. *loc. cit.*, p. 20, 21 et 22 ; cf. aussi, *Rev. de Méta. et de Morale*, 1911, p. 412-416 et « Responsabilité et Contrat, extr. de la *Rev. de Législat. et de Juripr.*, 1899, Paris, Pichon.

trop souvent à des indications et pas toujours très claires et dont surtout l'effort tend plus à des applications politiques et sociales qu'à la théorie pure.

*
* *

Mais nous pouvons maintenant conclure : la possibilité théorique d'un réalisme tel que nous l'avons défini, d'un réalisme qui ne laisse rien échapper de la valeur idéale du droit, nous semble résulter clairement de l'épreuve critique à laquelle nous venons de soumettre les principales doctrines contemporaines. Il serait donc aussi injuste de discréditer le réalisme au nom d'un idéalisme qu'il n'est pas de son essence de nier, qu'au nom de conséquences fortuites qu'une volonté pernicieuse et une déformation systématique ont pu lui faire produire en Allemagne. Il suffit, nous l'avons vu, de croire à la réalité de la conscience collective pour rendre compte objectivement de ce que le droit contient d'idéal. Si en effet ces règles idéales dont on fait d'ordinaire des préceptes de droit naturel s'imposant *a priori*, apparaissent effectivement à chaque individu comme s'imposant à lui-même, comme lui préexistant et le débordant, c'est qu'effectivement elles lui sont extérieures et supérieures. Mais pour être telles, il ne s'ensuit pas qu'elles ne puissent être réellement données dans la conscience collective, laquelle déborde en effet la conscience individuelle et réunit toutes les conditions nécessaires pour lui proposer et lui imposer un idéal. Cette explication de l'idéal — juridique ou moral peu importe, car les conditions sont les mêmes — a été assez nettement formulée par Durkheim dans ses derniers écrits, et elle est d'ailleurs assez facile à pousser plus loin encore qu'il ne l'a fait lui-même, pour qu'on cesse enfin d'admettre que toute sociologie tombe sous le reproche courant de ne viser que l'être et non le devoir-être, la description et non la prescription. Mais l'idéal ainsi expliqué par la conscience collective qui en est présentée comme le foyer d'élaboration, devient lui-même un fait d'observation puisque l'éclosion historique d'idéaux dans la conscience collective d'une époque, par exemple d'une époque d'exaltation révolutionnaire ou religieuse, est un fait que l'on peut observer, et rattacher à ses causes et auquel on peut voir produire des effets

dans les consciences individuelles. L'aspiration d'une conscience individuelle vers le mieux resterait subjective et hétérogène à l'observation scientifique, mais les aspirations collectives sont comme telles objectives et donnent prise à l'observation et à l'explication. Collectif et objectif, ces deux caractères de l'idéal sont solidaires. Mais alors le caractère collectif accepté, on voit comment devient naturel ce passage que nous venons d'étudier à propos de la notion du droit, du réalisme à l'idéalisme.

En étudiant les faits en effet, et du pur point de vue réaliste, on relève l'existence de droits. Chacun de ces droits signifie une valeur reconnue et consacrée comme idéale, respectable et effectivement intangible sous peine de sanction. Mais s'il est vrai que ce soit la conscience collective qui discerne, impose et sanctionne ces valeurs, l'observation ne les rencontrera que dans le monde idéal en même temps que donné de ses représentations, et jamais simplement dans le monde des faits, comme de simples qualités intrinsèques et naturelles de certaines situations ou de certaines personnes privilégiées. Par exemple pour définir correctement la personnalité juridique qui pose si complètement la question de la source et de la nature du droit, il faudra, à notre avis, renverser le point de vue ordinaire : au lieu d'attribuer d'emblée la personnalité à l'individu comme tel et de rechercher ensuite s'il n'existe pas des personnalités non individuelles qui soient des personnes au même titre que les individus, on devra admettre ce seul postulat : la personnalité est un attribut exclusivement moral et nullement physique. Aucune raison dès lors pour que cet attribut soit le monopole des individus, puisque les titres à la personnification sont avant tout moraux. Le groupe pourra les posséder et sans aucune fiction tout aussi bien que les individus. Si la personnalité est la consécration d'une valeur, il faut, pour posséder cette valeur et se la voir reconnaître, l'acquérir et la mériter. Cela est vrai exactement de la même façon pour les groupes et les individus. S'il y a des groupes qui n'ont pas réellement une conscience collective. il y a de même des individus qui n'ont pas réellement une conscience individuelle. Pas plus que ces groupes ils ne seront des personnes. Ils n'auront pas assez de valeur pour que la conscience commune, dispensatrice du droit, les révère et les protège. Et c'est seulement au contraire lorsque cette même conscience aura

conféré cette qualification juridique et morale qui sera la personnalité, que l'individu ou le groupe ainsi investis acquerront droit et souveraineté.

En foi de quelle valeur enfin cette investiture sera-t-elle accordée? Il est clair qu'aux yeux de la conscience collective, source des valeurs, ce qui fait la valeur ce ne peut être que le degré de participation de la conscience isolée ou de groupe qu'elle a à juger, à sa propre nature à elle. Sera donc sacrée personne et protégée comme telle par le droit, toute conscience d'individu ou de groupe qui aura su incarner en elle une part de l'idéal social. Voilà l'équivalent social de l' « éminente dignité » des individualistes.

Et voilà enfin en même temps le fondement de cet idéalisme issu de la réalité et de l'histoire que nous avons essayé de définir en matière de droit. A l'idéalisme *a priori* des valeurs innées et inscrites sur les tables du droit naturel, il oppose celui des valeurs acquises et constituées au fur et à mesure de ce long progrès historique qui a nom civilisation. Valeurs acquises qui nous sont précisément d'autant plus chères et sacrées qu'elles sont l'œuvre séculaire de notre espèce et témoignent de son progrès. Droit de la personnalité et de la nationalité, inviolabilité de la justice, respect de la promesse, voilà, si ce ne sont pas de beaux instincts innés, autant de conquêtes pénibles et lentes de l'humanité sur elle-même; voilà aujourd'hui le contenu de notre idéal humain. Et de cet idéal le réalisme que nous avons voulu juger, n'est nullement la négation : lui seul est capable au contraire d'en fournir une justification expérimentale; et en le rattachant à ses humbles origines réelles, il ne tend qu'à nous en faire estimer plus haut le prix.

GEORGES DAVY.

Les fonctions sociales de la mode

La mode est un phénomène éminemment collectif. Il suppose, selon l'analyse de Tarde, des *initiateurs* doués d'un certain prestige dans un milieu donné, qui mettent leur plaisir à diriger un grand nombre de leurs semblables, ce qui est, en un sens, une manière de se mettre en dehors d'eux; d'autre part des *imitateurs*, qui mettent leur satisfaction au contraire à ne pas se sentir isolés, à « faire comme les autres », à vivre d'une vie impersonnelle et collective où ils ont le sentiment d'être soutenus et guidés.

La mode est donc un groupement social à la façon d'un troupeau mené moins par des bergers que, — révérence parler, — par des animaux conducteurs : les princes de la mode n'en sont que les bêtes les plus marquantes. Cette institution correspond à l'un des instincts grégaires de l'homme. On réserve seulement ce nom aux formes les plus changeantes, et les plus capricieuses en apparence, de cette sorte d'activité.

D'autre part ce phénomène collectif est en même temps social en un autre sens : il est organisé, discipliné, sanctionné, comme toute fonction nécessaire de la vie en société. Un sentiment spécial d'approbation demi-esthétique s'attache au respect des modes établies. Il se teinte d'une nuance très caractéristique d'ironie tantôt envieuse, tantôt bienveillante, vis-à-vis des initiatives trop osées, qui seront d'ailleurs la bienséance de demain, et de laides deviendront belles. Enfin un sentiment très vif de ridicule punit les dérogations à la mode régnante, dès qu'elle règne vraiment.

L'institution de la mode peut pénétrer partout : il y a des modes politiques, religieuses, esthétiques, scientifiques même, puisqu'il peut y avoir dans tous ces domaines de la vie collective des engouements passagers sanctionnés par l'opinion publique. Mais ce phénomène n'est qu'une des formes du luxe : c'est-à-dire qu'il

n'atteint que les parties les moins profondes de ces diverses activités, dont l'essentiel est soumis à des lois plus permanentes.

Aussi le nom de mode est-il spécialement réservé aux évolutions passagères de tout ce qui concerne l'ornement superficiel du logement ou de la personne, et en particulier à ce luxe éminemment individuel : la toilette. Dès qu'on dépasse les nécessités élémentaires qu'imposent le chaud, le froid et la pudeur, il n'y a dans ce domaine que luxe, et ce luxe n'a d'autre loi que la mode.

Ainsi compris, à la fois en un sens large et en un sens étroit, qui d'ailleurs sont solidaires, ce phénomène collectif nous intéresse à trois points de vue. D'abord parce que la mode impose souvent à l'art véritable des objets, des occasions ou même des genres. Ensuite parce qu'elle touche et modifie les parties superficielles de tous les arts et que souvent sa brièveté la distingue seule de l'art véritable; séparation fort indécise, et qui doit rester telle. Enfin parce qu'en elle même et sous sa forme étroite de mode du costume, elle est presque un art par soi, étant une partie intégrante de l'art ornementaire : celle que Renan estimait la plus parfaite.

C'est un lieu commun que le grand art ne subit pas l'influence de la mode, et qu'il plane bien au dessus de tous les temps et de tous les pays. Cela est vrai, et surtout des périodes classiques. Mais il n'est pas moins vrai que cet élément permanent d'humanité est représenté par des types très individuels, qui sont fort bien de leur pays et de leur temps, et même de leur mode : c'est au lecteur ou au spectateur qu'il reste à dégager par lui-même cet élément de généralité impliqué, mais non exhibé.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que la critique ait oscillé entre ces deux extrêmes : tantôt Sophocle, Virgile ou Racine sont déclarés beaux et classiquement beaux parce qu'ils ne sont ni grecs, ni romains, ni français; tantôt c'est au contraire parce que l'un représente merveilleusement un Grec du temps des guerres médiques, l'autre un Romain du début de l'Empire, le dernier un courtisan de Louis XIV. Ainsi parlent par exemple Nisard et Taine, ne s'accordant que sur le fait de la beauté. Et chacune de ces deux interprétations contraires est juste à sa façon.

Sans doute, il est vrai que les époques classiques ont fait effort pour se placer en dehors des contingences de la mode : contingences ou caprices qui d'ailleurs sont parfaitement sujets à des lois.

Dans le xviii[e] siècle français, le recours habituel consistait à retourner à des époques antiques ou même à des pays lointains, comme fit Racine dans *Bajazet*; mais avec des intentions fort opposées à celles du romantisme, puisque c'est précisément pour éviter toute couleur locale, en préférant des milieux dont on a oublié ou dont on ignore les modes Ce sont les pré-classiques qui ont naïvement reproduit dans leurs œuvres les propres modes de leurs temps, et les post-classiques qui ont outré les diverses couleurs locales et les reconstituent aussi exactement qu'ils le peuvent.

Mais on ne saurait dédaigner la mode, même dans l'histoire du grand art. Ne date-t-on pas avec quelque précision un marbre grec d'après le genre des plis de sa draperie, un buste d'impératrice romaine d'après la coiffure de la saison? Une vierge gothique ne suit-elle pas dans sa parure, à une année près, la mode du temps?

Les costumes « à la grecque » ou « à la romaine » du théâtre français au xvii[e] siècle n'étaient-ils pas eux-mêmes une mode, et qui eut ses fluctuations comme toute mode bien vivante?

Des genres entiers, comme en musique l'opéra et l'oratorio, ne sont-ils pas nés d'un engouement singulier, et qu'on eût pu croire fort passager, de quelques seigneurs florentins et de quelques moines de l'Oratoire?

Non seulement la mode proprement dite peut déterminer les objets, les occasions et jusqu'aux genres des arts, mais les arts eux-mêmes offrent une partie superficielle qui suit de véritables modes passagères : il est malaisé de les distinguer des lois plus profondes et plus durables de l'art véritable.

Rabelais s'est moqué du jargon mi-latin, mi-français que parlait par gageure la jeunesse des écoles en son temps : l'argot de cet « écolier limousin » qui erre « du dilucule au crépuscule ». Mais plus d'un terme de cet argot en vogue est devenu de fort bon français depuis ce temps. Montaigne croyait ses œuvres menacées par la mobilité extrême de la langue française au xvi[e] siècle : c'est pour cela surtout qu'il destinait ses *Essais* « à peu d'hommes et à peu d'années ». Mais ils ont survécu aux siècles.

D'autres applications sont plus éphémères. C'est la mode qui fit du *Timocrate* de Thomas Corneille le grand succès théâtral du

XVII[e] siècle. C'est elle qui amena certains critiques et académiciens à saluer *Cyrano de Bergerac* de Rostand comme l'aurore d'une renaissance littéraire en France.

D'autres effets sont plus négatifs : c'est l'empire des modes régnantes à leur époque qui fit méconnaître par les contemporains la vraie valeur de J.-S. Bach, révélée par les musiciens romantiques allemands, celle de Nietzsche, qui ne triompha que pendant sa folie et après sa mort.

Directement ou indirectement, la mode peut donc atteindre l'art véritable, et parfois efficacement. Tarde n'a pas tort de distinguer, dans l'application des « lois de l'imitation » par lesquelles il veut expliquer toute la société, l'art de mode, fondé sur une imitation venue du dehors, et dont le principe est : « tout nouveau tout beau », et l'art de coutume, fondé sur les traditions internes, autochtones, et sur le respect de l'ancienneté. Mais la mode n'est pas toujours une imitation du dehors : elle est souvent une évolution spontanée, née des nécessités de la vie collective, comme une « variation brusque » ou « mutation » ne naît pas toujours, chez un être vivant, de quelque accident extérieur, mais de son propre « élan vital », comme parle Bergson.

La faiblesse de sa durée reste en définitive le plus sûr critérium d'une mode, le signe extérieur de sa nature superficielle et instable C'est le cri tous les conservateurs contre toutes les innovations : « elle ne durera pas, ce n'est qu'une mode ». Les meilleurs s'y trompent, faute de ce critérium universel de toutes les valeurs, qui est la durée : « Racine passera comme le café », disait Mme de Sévigné. Ils se sont trouvés durer tous les deux. En sens inverse, nous croyons volontiers éternelle notre mode du jour : les contemporains de l'Arétin et de Chapelain crurent les *Sonnets luxurieux* et la *Pucelle* bâtis pour l'éternité.

Enfin la mode au sens étroit du mot, l'ornementation du costume n'est-elle pas une forme d'art ? C'est sans doute la première apparue : tatouages par incisions ou par scarifications, ou simples peintures moins durables sur l'épiderme, sont l'art le plus naturel des primitifs qui n'en ont pas beaucoup d'autres.

Dans les civilisations plus avancées, l'ornementation de soi-même s'est fortement différenciée des arts proprement dits, et ces deux évolutions ne sont guère solidaires. Celle de la mode devrait avoir

surtout une liaison avec celle de la peinture. Or la prédominance de la couleur sur la forme, qui caractérise la peinture moderne depuis les romantiques, correspond à la discrétion croissante de la couleur dans le vêtement, surtout chez les hommes, dont la livrée moderne finit par être réduite uniformément au noir et au blanc, avec les seuls gris intermédiaires, à peine nuancés d'autres teintes. Il est douteux que le principe de la tâche divisée et le pointillisme de beaucoup de nos peintres ait eu quelque influence sur les étoffes « chinées » d'avant la guerre.

Il existe un art inférieur, plus soumis que tout autre à la mode : la danse. Or, les recherches chorégraphiques renouvelées de l'antique par Isadora Duncan, la « gymnastique rythmique » de Jaques Dalcroze, et les tendances nouvelles de la danse et du ballet sous des influences venues du Nord, ne semblent guère en harmonie avec le réalisme, si opposé à l'ancienne stylisation, d'un Rodin ou d'un Meunier dans la sculpture.

Ce n'est pas dans sa subordination contestable au grand art, c'est dans son existence indépendante comme art inférieur, qu'il faut chercher la véritable esthétique de la mode.

Outre la satisfaction purement esthétique que procurent, par exemple, la symétrie et les heureuses proportions, l'art complexe de la parure a plusieurs fonctions « anesthétiques » éminemment sociales. On peut en compter quatre principales : religieuses, guerrières, érotiques, économiques.

Chez les primitifs, la parure a un sens religieux ou magique : le vêtement ou les tatouages du sorcier et de l'initié ont leur signification rituelle, et peuvent ou doivent changer avec les cérémonies ; on se pare ou on se grime différemment pour la danse qui doit amener la pluie ou pour celle qui prépare ou mime une chasse heureuse. A la différence des animaux si fidèlement reproduits dans les cavernes, les premiers personnages humains dessinés aux âges préhistoriques nous semblent caricaturaux : c'est peut-être, d'après Salomon Reinach, parce qu'ils représentent des sorciers déguisés selon des rites.

La véritable parure de la tribu ne se porte qu'après une initiation religieuse, c'est-à-dire à la puberté : en quoi les fonctions rituelle et érotique du vêtement se trouvent coïncider. Chez les civilisés, le rôle des vêtements de cérémonie va diminuant ; mais leur survi-

vance tenace dans certains pays traditionalistes représente encore l'état d'esprit primitif. Les insignes du deuil ou du mariage ont pris un sens profane, mais ils sont religieux dans leur fond.

L'ornementation primitive du corps a souvent une deuxième fonction d'ordre militaire : elle est destinée à effrayer l'ennemi. Les panaches, aigrettes menaçantes, tatouages ou balafres et peintures grimaçantes qui nous paraissent ou terribles ou ridicules chez tant de sauvages, sont pour eux un adjuvant utile de leurs armes. Qui pourrait nier que nos uniformes militaires aient complètement cessé de jouer ce rôle? Ils ont eu du moins jusqu'à nos jours la fonction d'entretenir l'aspect martial chez ceux qui les portent, et par conséquent l'esprit belliqueux ou la crainte chez ceux qui en subissent l'impression comme amis ou comme adversaires. Ce sentiment a dicté en grande partie les résistances de l'opinion lorsqu'on a tenté, peu avant la guerre, d'adopter en France les uniformes kakis des armées étrangères contemporaines, plus strictement adaptés aux conditions matérielles du combat moderne, comme on l'a bien vu depuis.

Les deux dernières fonctions de l'ornement du corps se sont moins spécialisées dans l'évolution. Le grand rôle de la parure, c'est encore la séduction érotique. La parure naturelle l'exerce déjà chez beaucoup d'animaux dans la sélection sexuelle, si l'on admet, au moins en partie, l'analyse qu'en a faite Darwin. De même que chez les bêtes c'est le mâle qui est et doit être orné plus que la femelle, le coq ou le lion plus que la poule ou la lionne, de même chez les sauvages c'est d'ordinaire l'homme qui soigne ses ornements personnels plus que la femme. D'abord, dans les sociétés inférieures, les trois autres rôles de la parure ne conviennent qu'à lui, puisque seul ou à peu près il peut être prêtre, guerrier, et propriétaire : la femme n'étant guère autre chose qu'une esclave achetée ou une captive enlevée par lui. Si donc la femme possède, même à cette phase, plus d'ornements que l'homme, c'est lorsque celui-ci les lui donne, en signe de richesse supérieure, comme marque d'une propriété digne d'un grand chef, et au même titre qu'il décore sa demeure ou ses armes. La nécessité de séduire l'homme n'existe pas encore pour la femme, affirme Grosse, chez les peuples chasseurs primitifs; car ils contiennent beaucoup de vieux célibataires, et aucune vieille fille, — situation qui se voit

aussi chez les animaux. Mais cette nécessité est pourtant très générale dans les conditions primitives où vit la femme : son infériorité sociale trouve naturellement une compensation dans la séduction personnelle.

Cependant il ne faut pas oublier que les hommes ont raffiné leur toilette au moins autant sinon plus que les femmes, jusqu'à notre âge de démocratie et de travail, qui a seul égalisé le grand seigneur et le bourgeois sous l'habit noir ou le veston gris. C'est depuis un siècle seulement que les hommes des classes riches ont renoncé aux dentelles, plumes, étoffes colorées et bijoux, qui sont devenus l'apanage exclusif des femmes au XIX[e] siècle.

Anat. France a observé finement combien la primitive sélection sexuelle par l'ornement du corps s'est dénaturée dans nos sociétés : les hommes sont devenus parfaitement incompétents et indifférents en fait de modes féminines, en sorte que ce n'est plus pour eux, c'est *pour* (ou plutôt *contre*) *les autres femmes* qu'une coquette s'habille aujourd'hui.

Toute cette évolution esthétique a donc des causes sociales complexes; et si les rapports physiologiques observables chez les animaux s'intervertissent dans le règne humain, c'est sous des influences collectives.

Enfin la fonction économique de la mode est de toutes la plus universelle. Non seulement elle s'affirme à tous les moments de l'évolution, du début à la fin, mais aussi sous toutes les formes, et dans tous les arts comme dans l'art ornementaire.

Le caractère proverbial de la mode semble être le caprice et l'absence de lois. Il y a cependant des lois de la mode. Elles sont même extrêmement simples; seulement leur simplicité est instable, et prend l'aspect de la contradiction dès que la mode varie. C'est ce qui déroute les observateurs; d'autant que cette succession des contraires, très pauvre au fond, se joue parmi des circonstances infiniment complexes : c'est la complexité des autres institutions collectives que l'on prête à l'organisme élémentaire de la mode, comme on attribuerait à l'évolution très simple de la culture de microbes qui nous rend malades, la complication des phases d'une maladie, que créent seules les réactions très riches de nos divers organes.

La variation rapide fait partie de l'essence même de la mode.

Mais ce besoin de changement, ce désir de nouveauté, cette apparence de caprice ont eux-mêmes des causes plus profondes. Ce sont avant tout des causes économiques. On invoque en vain les fantaisies individuelles. Certes, il est incontestable que la volonté d'un roi ou d'une favorite, et de nos jours un événement politique, une alliance étrangère ou le succès d'une récente pièce de théâtre, ont plus d'une fois orienté la mode des chapeaux ou des bijoux. Mais ce n'est là que l'occasion. La loi fondamentale qui est à la base de toutes ces initiatives, c'est le besoin de changement qui s'impose dans certaines conditions. Quand ces conditions sont données, l'occasion se trouve toujours, et peu importe son insignifiance. Quand elles ne sont pas données, les rois, les favorites, les conquérants, les grands artistes ont beau avoir des caprices, nul ne les suit : ils ne sauraient lancer une mode que les conditions collectives ne rendent pas nécessaire à ce moment. Tel cet empereur romain qui pouvait régenter le monde, mais qui n'arriva point à faire admettre une nouvelle lettre dans l'alphabet.

Déjà à la fin du XIe siècle, un chroniqueur attribue la vogue des chaussures démesurément allongées à un comte d'Anjou, lequel « avait les pieds mal faits ». Le désir de cacher les loupes de quelques grands personnages ou les furoncles de quelques reines de l'élégance a bien pu susciter les perruques ou les mouches. Mais combien de personnages tout-puissants ont eu les pieds difformes ou le crâne chauve ou des furoncles, et n'ont point mis tout cela à la mode? Et comment ce caprice individuel a-t-il pu tyranniser plusieurs générations, si ce qu'il avait d'individuel en était la partie essentielle? Ce sont justement les causes sociales de ce succès qu'il importerait le plus de déterminer dans chaque cas.

Des relations nouvelles avec un peuple étranger, des invasions, émigrations ou guerres multiplient assurément ces occasions. Mais elles ne créent pas le moteur qui seul déclanche ou non le mécanisme de la mode, suivant que le « moment sociologique » est ou n'est pas venu. Un peuple est-il vaincu par un autre? tantôt il prend la mode du vainqueur, tantôt il lui impose les siennes, tantôt il reste sans contact avec lui à ce point de vue. Le goût français s'imposa facilement à l'Europe *en même temps* que les victoires de Louis XIV, mais il régna encore plus au temps des défaites de Louis XV. Napoléon victorieux était impuissant à empêcher l'art

français de se germaniser et de s'angliciser à outrance, pour préluder au romantisme imminent.

Autre forme choquante de la disproportion : un chef-d'œuvre paraît sur le théâtre, grand lanceur de modes aujourd'hui : il n'en provoque aucune. Au contraire quelque affreux vaudeville oriente le costume et donne son nom à une forme de vêtements pour plusieurs mois. Il n'y a point eu de manteaux *Nouvelle Idole*, mais bien des chapeaux *Chantecler* ! C'est que celui-ci a su utiliser et se rendre favorable un « moment sociologique » d'ailleurs savamment mûri par la réclame.

Rien d'aussi capricieux en apparence pour le sociologue, et d'aussi consternant pour le moraliste. Que celui-ci juge d'autres institutions sociales infiniment plus respectables, et s'indigne qu'elles cèdent parfois le pas à la mode, c'est son droit. Mais le sociologue ne doit pas se décourager devant ces interférences de forces collectives très complexes, qui rendent la résultante pratiquement imprévisible; elle reste théoriquement aussi nécessaire que toute autre combinaison d'un système de forces sociales.

La condition essentielle qui explique la grande loi de la mode, c'est-à-dire le changement perpétuel, c'est le besoin que ressent une classe sociale supérieure de se distinguer des classes inférieures par des signes bien apparents et incontestables.

Chez les primitifs chasseurs ou pêcheurs les différences économiques sont forcément peu marquées : le plus habile chasseur peut devenir un peu plus aisé, mais non beaucoup plus riche que le moins adroit. Mais déjà les peuples pasteurs, et davantage encore les agriculteurs peuvent amasser des capitaux en nature, et dès lors la rivalité dans le luxe engendre chez eux la mode. Ainsi, dit Grosse, les Cafres, grands conducteurs de troupeaux, chez lesquels les classes sociales sont très hiérarchisées, voient leur mode changer rapidement, malgré toutes les réglementations possibles. Au contraire, chez leurs plus proches voisins les Bushmens, on constate une grande stabilité de l'ornementation : non pas seulement parce qu'elle est plus simple, mais parce que ces peuples exclusivement chasseurs n'ont pas de hiérarchie sociale organisée sur des bases économiques.

Si telle est sa fonction, l'intensité de la mode peut se mesurer à la rapidité de ses évolutions. Et celle-ci augmente à mesure que

les classes sociales, tout en se distinguant, rivalisent de luxe à l'envi. Une mode nouvelle est chère, et inaccessible aux moins riches; c'est pour les riches un privilège très apparent et incontestable. Les classes inférieures s'efforcent à conquérir ce privilège, en adoptant cette mode dès qu'en se répandant elle devient moins chère. Mais, sitôt qu'elle n'est plus un privilège, les classes supérieures sentent le besoin de s'en créer un autre, c'est-à-dire de lancer une nouvelle mode, qui pendant un temps satisfera leur besoin de supériorité, jusqu'à ce qu'elle descende à son tour dans les couches inférieures; et ainsi de suite. La mode, au rebours de l'art véritable, va toujours de haut en bas, jamais de bas en haut. « L'essence de la mode est de changer sans cesse, disait Stendhal. La classe riche veut à toute force se distinguer de la classe bourgeoise, qui s'obstine à l'imiter, tandis que le beau idéal ne varie que tous les dix siècles avec les grands intérêts des peuples [1]. »

Il suit de ce mécanisme monotone que la plus ridicule des modes est toujours nécessairement l'avant-dernière. De même la dernière est toujours belle, et la seule belle. Quant aux très anciennes, n'ayant plus l'estampille des classes économiques vivantes et rivales, elles paraissent impunément belles ou tout au moins pittoresques, et même artistiques; ou bien laides, ou indifférentes. Il s'ensuit aussi que la succession de deux modes est, autant que possible, l'opposition de deux contraires; car rien n'oblige mieux à abandonner une mode, que d'en prendre le contre-pied. La raison pour laquelle les manches seront longues cet été, c'est que l'hiver dernier elles étaient courtes.

C'est lorsque le pouvoir d'une aristocratie consacrée ne se trouve plus coïncider exactement avec la supériorité de sa richesse, que cette évolution de la mode s'accélère nécessairement, parce que les classes inférieures, devenues plus riches, adoptent plus vite les modes venues d'en haut, voire se mêlent d'en lancer elles-mêmes. Contre cette usurpation sacrilège s'efforcent de réagir les lois somptuaires. Elles atteignent la mode parmi toutes les autres formes du luxe. Elles prennent ordinairement les apparences d'une défense de la morale ancienne, outragée par l'introduction de mœurs nouvelles et inquiétantes : témoin celles de Caton l'Ancien

1. Stendhal, *Mélanges d'Art et de Littérature*, cité par H. Delacroix, *La Psychologie de Stendhal*, p. 216.

à Rome ou de Calvin à Genève. Mais, même dans ce cas, il n'est pas très sûr que les intérêts et privilèges d'une caste qui se sent débordée par quelque rivale, ne soient pas en réalité les plus déterminants.

Aussi voit-on ces lois se multiplier dans les temps modernes avec les progrès économiques de la bourgeoisie, jusqu'au moment où l'aristocratie a dû renoncer à lutter avec cette arme désuète. Inconnues en France pendant les misères extrêmes de la guerre de Cent Ans, elles reparaissent à la fin du XV[e] siècle, et se multiplient au XVI[e], surtout depuis François I[er]. En dix-sept ans, de 1561 à 1577, neuf ordonnances royales ont réglementé le luxe des bijoux, des vêtements et de la table chez les bourgeois, qui s'enrichissaient de plus en plus. Colbert en fit une douzaine à lui seul. Dans la fin du XVII[e] siècle, on en compte une presque tous les ans! Par réaction, et avec son optimisme intrépide, le XVIII[e] fera l'éloge du luxe, parce qu'il nourrit les pauvres; et le règne des lois somptuaires sombrera dans la liberté ou l'anarchie économique des modernes. Même en pleine guerre mondiale, des restrictions ont été édictées en tous pays sur le nécessaire bien plus que sur le superflu.

Parallèlement, le cours de la mode se précipitait à mesure que les classes sociales se coudoyaient et respectaient moins les privilèges économiques. Les comptes de famille, les « livres de raison » de nos ancêtres se plaignent à l'envi des exigences croissantes de ce luxe, comme si chaque génération renchérissait régulièrement sur la précédente.

Au XVI[e] siècle, Montaigne s'effrayait de voir la mode du costume changer dans le public tous les huit ou dix ans. « Vous diriez que c'est quelque espèce de manie qui lui tourneboule l'entendement. » — « Il n'y a si fin entre nous qui ne se laisse embabouiner de cette contradiction, et esblouyr tant les yeux internes que les externes insensiblement. » Il s'agit de cette contradiction, fort usuelle en tous temps, qui consiste pour une femme « à porter le busc de son pourpoint entre les mamelles », alors que « quelques années après le voylà avalé jusques entre les cuisses »; bref celle qui fait « qu'un même jugement prenne en l'espace de quinze ou vingt ans deux ou trois, non diverses seulement, mais contraires opinions ». Quinze ou vingt ans! Qu'eût dit Montaigne, aujourd'hui? quinze ou vingt mois sans doute, et même quinze ou vingt semaines! Car nous avons beaucoup gagné en capacité de contradiction.

Suivons le progrès : au début du XVIII[e] siècle, Montesquieu ne compte plus que par demi-années. « Une femme qui quitte Paris pour aller passer six mois à la campagne, y revient aussi antique que si elle s'y était oubliée trente ans. »

Mais il faut faire la part de l'exagération satirique dans les *Lettres Persanes*; et puis il s'agit de Paris. En province, les supériorités de classes étant beaucoup plus assises et respectées, la mode changeait beaucoup moins vite. D'après les *Mémoires d'un Nonagénaire*, voici la physionomie de la mode à Angers au début du règne de Louis XVI. « Le costume et la mise de la servante ou cuisinière n'étaient pas les mêmes que ceux de la femme de chambre; ni à plus forte raison que ceux de sa maîtresse; ceux du compagnon que ceux du maître; ceux du petit marchand en boutique, que ceux du marchand de drap, de l'orfèvre, du bijoutier, et encore moins que ceux des bourgeois. » Moins encore, bien entendu, que ceux de la noblesse et surtout de la cour. « Les modes changeaient bien quelquefois, mais ce n'était guère qu'au bout de quatre, cinq ou six ans, et même après un plus long intervalle de temps. »

La rapidité des modes était enrayée sous l'Ancien Régime par d'autres facteurs solidaires de la hiérarchie économique : par exemple par les coutumes des corporations. Elles s'opposaient à des changements trop brusques, en leur refusant la matière. Quand sous Louis XIV la mode était de porter pour un habit plusieurs dizaines de boutons de métal ou de corne couverts de soie ou de passementerie, la corporation des boutonniers-passementiers prospérait ; car ses statuts exigeaient que les boutons fussent faits à la main. Mais si tout à coup la mode passait aux boutons recouverts d'étoffe au métier et de même couleur que l'habit, c'est le corps des tailleurs et des merciers qui pouvait seul les fabriquer : l'autre était à demi ruiné, et se défendait par des procès. Des procès contre la mode ! Les jurés allèrent jusqu'à faire saisir dans la rue les passants porteurs de boutons en étoffes délictueuses, et à perquisitionner chez des bourgeois trop bien mis. Il y avait 500 livres d'amende par contravention pour excès de mode !

D'ailleurs les installations manquaient souvent pour un déplacement brusque de la fabrication routinière qu'avaient consacrée les vieilles corporations. Dans des organismes si fermés, où se pro-

curer de quoi satisfaire à des changements rapides, si le corps de métier intéressé et privilégié hésitait à modifier dans la même mesure ses procédés traditionnels de fabrication? Toutefois le colportage, les foires périodiques, la concurrence détestée des artisans attachés à la cour fournissaient dans chaque ville des comparaisons propres à secouer la paresse des vieux métiers locaux.

La mode a toujours produit ainsi, à côté de progrès incontestables, des troubles marqués dans les industries, des alternances de surproductions et de chômages.

Déjà au XVIIIe siècle un caprice de la Pompadour fut l'occasion de mettre à la mode les toiles peintes ; ce fut la ruine de la grande fabrique des soieries de Lyon. Marie-Antoinette fit, à la prière des Lyonnais, des efforts pour réagir contre « le goût de l'uni » et remettre les soies à la mode. Napoléon lutta énergiquement contre les modes anglaises au temps du blocus continental, et ne réussit guère à les expulser que de sa cour et pour peu d'années.

De nos jours, l'organisation économique de la mode n'a pas manqué de suivre le même mouvement qui a produit les grands magasins, les trusts et les sociétés anonymes. Rien n'est si propre que ce fait à montrer comment des forces collectives mènent les prétendus caprices individuels de la mode.

Le mélange et la rivalité croissante des classes économiques, libérées des freins qu'imposaient encore autrefois les privilèges nobiliaires, a rendu la vie de la mode plus intense que jamais ; elle change au moins à chaque saison, et souvent plusieurs fois par saison. La place qu'elle tient dans la presse est devenue considérable : les « journaux de mode » se comptent par centaines, et tous les grands quotidiens politiques ou littéraires ont été obligés d'installer régulièrement et en bonne place cette rubrique autrefois inconnue. Des théâtres importants affichent, à côté du nom des actrices et bien avant celui des auteurs, la raison sociale des grands tailleurs qui ont fourni les costumes ; et les écrivains soucieux du succès doivent combiner leurs drames de façon que les robes de l'héroïne puissent être sans invraisemblance à la dernière, voire à a prochaine mode.

La guerre mondiale n'a fait que consacrer cette évolution toute puissante : en 1919 s'est ouvert au *Salon d'automne* le premier *Salon de la mode* avec mannequins vivants; mais une nuance est

appréciable : dans ce nouveau *Salon* le nom des artistes créateurs est remplacé par celui des commerçants vendeurs!

Un phénomène économique aussi important ne va pas sans une organisation solide, bien que peu apparente. Lorsque les étoffes rayées succèdent brusquemeut aux étoffes unies, ou lorsque les fourrures grises sont demandées partout, après que les noires ont fait fureur, il ne faudrait pas s'imaginer que ces fournitures s'improvisent tout à coup et envahissent l'Europe et l'Amérique en quelques semaines, comme par une génération spontanée, issue du caprice subit de quelques grandes dames. En vérité, elles ont été préparées longtemps à l'avance et ont dormi une saison ou deux dans les dépôts des grands magasins. Les fourrures d'hiver par exemple s'accumulent lentement dans les magasins de Leipzig et de l'Amérique et sont fabriquées pendant tout le printemps et l'été, bien avant que les Parisiennes qui pensent créer la mode se soient fait la moindre idée de ce qu'elles porteront l'année suivante. La provision commerciale une fois faite, il faut lancer la mode : on habille gratis des actrices et des demi-mondaines, on exhibe les « modèles » aux places les plus chères des grandes courses, on multiplie les publications et les annonces dans les journaux de mode et les magazines mondains. Bref on lance aujourd'hui une nouvelle mode comme une nouvelle marque de chocolats ou d'automobiles : il y faut le même genre de talent, et des capitaux du même ordre de grandeur.

Quand de puissants capitalistes ou des syndicats plus ou moins occultes de grands tailleurs ont réussi cet accaparement suivi d'une publicité habile, le bénéfice est magnifique.

Il arrive pourtant que le lancement fait à la fois, — comme par hasard, — par mille tailleurs dans cinquante grandes villes, échoue par la résistance ou du moins l'inertie du public. L'échec mémorable des « jupes-culottes » au printemps de 1910 a montré à nu ce mécanisme. Les grands tailleurs seuls ont obéi au mot d'ordre collectif de cette saison-là, et quelques excentriques du demi-monde ont seules osé les suivre. Le gros de la clientèle hésitait devant cette révolution radicale, et pourtant si logique au milieu des mœurs actuelles, avec les sports multiples et les travaux de toutes sortes que les femmes pratiquent de plus en plus dans toutes les classes, et que leurs robes entravent prodigieusement; sans

parler des nouvelles connaissances sur l'hygiène, qui ont montré jusqu'à l'évidence qu'il est inutile que toute mère de famille balaye dans la rue les crachats et les poussières pour en répandre ensuite les microbes dans son foyer. Rien n'y fit : le luxe l'emporta sur le nécessaire, et les conventions mondaines sur la science et la prudence ; enfin la coutume fut plus forte que la mode. Les journaux de mode, craignant de mécontenter leur clientèle bourgeoise et modérée, et peut-être aussi subventionnés insuffisamment pour cela, n'osèrent annoncer cette nouvelle mode que comme l'excentricité du jour ; ils en rejetaient unanimement le succès à la saison prochaine. A ce mauvais son de cloche, les grands tailleurs se rabattirent sur les journaux quotidiens, et l'on put voir les feuilles à un sou, lues par les domestiques, les concierges et les ouvriers à cause de leurs feuilletons populaires, annoncer et publier seules pendant des semaines les modèles des grands tailleurs, les robes de luxe à 1 000 francs pièce! C'était la plus mauvaise tactique : dans l'échelle des classes économiques, la mode descend toujours, elle ne remonte jamais. Pour avoir oublié cette loi, les grands tailleurs en furent pour leurs frais de lancement ; et, fait unique dans cette génération, la mode, prise au dépourvu sans provision de nouveaux caprices, marqua le pas toute une année en se répétant.

L'évolution de la mode pendant la guerre de 1914 à 1919 a montré encore combien cette institution est liée à la vie économique, mais en un sens paradoxal : c'est pour la contrarier qu'elle s'en inspire; ce qui est assez naturel, puisqu'elle doit être avant tout un jeu.

En 1912, la mode des « jupes entravées », étroites à l'extrême, avait produit une crise du métrage : 25 à 50 p. 100 des métiers à tisser du nord de la France durent arrêter leur travail. Survint la guerre de 1914 : elle raréfia en peu de mois dans tous les pays belligérants et même neutres la laine, le coton, le cuir, les fourrures et le caoutchouc. Or c'est le moment que choisirent les fabricants pour lancer la mode ruineuse des « robes-cloches », des jupes amples et à larges plis, qui se trouva comme par hasard répandue dans tous les pays, amis ou ennemis, à partir de 1915. En 1916, le caoutchouc manquant, les femmes s'avisèrent pour la première fois que des vêtements caoutchoutés leur étaient indispensables en temps de pluie, tandis que jusqu'alors l'élégance les interdisait formellement. Vers la même époque, les équipements militaires absorbant tous

les cuirs disponibles, la mode vint de porter des bottines jusqu'aux genoux. Il est vrai qu'en même temps les jupes se raccourcissaient d'autant ; mais, pour mieux caricaturer l'économie, en 1918 on doubla le métrage de la jupe en lui surajoutant une tunique inutile. Quant aux fourrures, comme la Russie n'en exportait plus, la mode fut d'en porter partout, et jusque dans les bordures des robes d'été ! Dans l'été de 1918 la laine devenant de plus en plus chère, ce fut en laine que des fabricants ingénieux composèrent les ridicules petites amulettes contre les bombardements aériens, que les Parisiens appelèrent « Nénette et Rintintin ».

Bref, dès que la guerre rendait une marchandise rare et chère, et que par conséquent l'intérêt individuel et national en demandait impérieusement l'économie, la mode en faisait au contraire instinctivement une élégance de luxe, au mépris de tout intérêt et même de tout vrai patriotisme, mais au grand bénéfice d'industriels peu scrupuleux. Insensible à tout autre sentiment, la mode remplit, imperturbable au milieu des ruines, sa fonction sociale : « l'organisation du gaspillage ». Car telle est sa nuance propre dans la vaste « discipline du luxe » qu'exerce tout art.

La mode, disait Renan, étant le plus féminin, est aussi le plus artistique des arts. Mais il y a toujours un peu d'ironie et de scepticisme dans ce que Renan prend la peine d'affirmer dogmatiquement. Les caprices ingénus de la mode féminine, disait Armand Sylvestre, n'ont d'autre but que de faire ressortir tour à tour quelqu'une des parties du corps de la femme : celle-ci moule le buste, cette autre les hanches, cette troisième découvre les pieds et les mains. Mais que la mode soit une institution presque uniquement féminine, c'est une phase encore toute récente de l'évolution. Et puis n'y a-t-il pas des modes qui enlaidissent toutes les parties du corps à la fois?... Telle la gageure de la « robe-chemise » qui fit des élégantes de 1918 des troncs d'arbres cylindriques, tandis que les élégants se créaient, par un contraste voulu, une taille mince, des hanches larges et une poitrine rembourrée.

Il est inutile de s'attendrir, comme on le fait souvent, sur ces merveilles d'élégance qui, selon les clichés reçus, révèlent une main et un cœur si féminins et si aristocratiques. Elles sont lancées en réalité par des tailleurs professionnels, qui sont presque toujours des hommes, et dont le cœur est la moindre des qualités :

d'anciens ouvriers bien doués, mais sans éducation, habiles surtout à bien discerner les courants qui entraînent les besoins secrets du public, à les satisfaire au moment propice, et à manier avec un doigté sûr le grand instrument moderne de la réclame. Ce sont des parasites des classes riches, comme la mode tout entière est un phénomène de parasitisme, ou tout au moins de symbiose, greffé sur la hiérarchie économique des classes sociales, sur leur concurrence ou leur « lutte pour le luxe ».

La mode devient donc de plus en plus une entreprise industrielle. Mais elle ne change pas pour cela de nature : elle a toujours été un phénomène de luxe, accessoirement esthétique et érotique, voire parfois religieux ou militaire, mais essentiellement économique; toujours plus social qu'individuel.

CHARLES LALO.

Réflexions sur la psychologie

Quand on a été conduit à affirmer un principe de philosophie générale, il faut ensuite l'appliquer à toutes les questions possibles : c'est un devoir de cohérence et de prudence scientifiques. Si son application jette une lumière nouvelle sur des points obscurs jusqu'alors et facilite la solution, le principe est confirmé d'autant; dans le cas contraire, le moins qu'on puisse dire est qu'il reste encore quelque chose à faire.

Posant comme établie la distinction entre le phénomène et l'objectif (la chose en soi) telle que je l'ai interprétée ici même[1], je me propose de faire, en fonction de cette donnée, la critique de la psychologie en elle-même et celle d'une manière dont elle est trop souvent traitée. Accessoirement, cette critique sera étendue à quelques autres traits de la psychologie contemporaine. Il s'agit ici de psychologie objective, qui suppose donc une certaine métaphysique, puisqu'elle admet une certaine notion de l'objectif, du réel, et c'est pourquoi notre dessein est justifié. Une psychologie purement empirique pourrait sans doute prétendre qu'elle reste en dehors de notre champ, mais une telle psychologie est, selon nous, différente de toutes celles qui existent en fait; elle doit se borner à un effort *solipsiste* d'examen du donné, effort que tous les psychologues sans exception dépassent plus ou moins.

* * *

Si on admet l'existence d'une diversité unique, l'objectif, d'où résultent fonctionnellement tous les donnés individuels, la physique

1. *Revue Philosophique*, mai-juin 1918. La notion scientifique de l'objectif.

et la physiologie conduisent à considérer le fait de conscience comme un événement dans et pour une partie de cette diversité. La démonstration résulte du simple exposé des phénomènes considérés comme fonctions (au sens mathématique) de l'objectif. Ce n'est d'ailleurs, comme conclusion, que ce qu'on appelle « la théorie du double aspect », celle de Taine, sauf une importante nuance [1].

Or, le fait de conscience est la matière propre de la psychologie. Si elle considère souvent autre chose, ce n'est qu'en tant que lié à des faits de conscience; sous tout autre rapport, cette autre chose peut être un fait scientifique, aussi ou plus intéressant qu'un fait psychologique, mais ce n'est pas l'affaire de la psychologie.

Dans l'ensemble, la plupart des psychologues sont à peu près d'accord sur le contenu tel quel de la conscience. Ils y reconnaissent des intuitions actuelles ou perceptions sensibles qui sont cela même que nous saisissons quand, à l'état de veille, nous acceptons purement et simplement ce qui nous est donné comme extérieur. Dans ces intuitions ils reconnaissent des éléments plus simples qui sont, entre autres, les sensations : couleurs figurées, sons, odeurs, saveurs, sensations du toucher. On y ajoute depuis les temps modernes les sensations musculaires et internes qui sont un ensemble d'impressions sourdes émanant du corps.

A ces premiers éléments, appelés actuels, on ajoute :

Les souvenirs : images de perceptions et de sensations qui les *reproduisent explicitement* sans les réitérer;

Les idées ou concepts sur la nature desquelles on discute beaucoup, mais dont on peut dire que ce sont aussi des représentations qui ne sont pas de simples images d'ensemble d'un objet particulier;

Les jugements, qui sont certaines formes d'association d'idées;

Les raisonnements, qui sont certaines formes d'association de jugements.

Tout cela forme la catégorie de ce qu'on appelle les *représentations*.

A quoi on ajoute ce qu'on appelle les *affections* ou *sentiments* : plaisir, douleur, appétitions diverses appelées aussi passions : amour et haine, désir et crainte, bienveillance, envie, orgueil, etc.; la nomenclature en est d'ailleurs mal fixée.

1. Cf. *Revue Philosophique*, mars-avril 1918. L'x objectif conscient.

Enfin viennent les *volitions* qui participent à la fois des représentations et des affections.

De ce que ce tableau des faits de conscience par espèces est assez généralement admis dans ses grandes lignes, résulte-t-il qu'il dérive nécessairement de la nature des choses? Ou bien n'est-il qu'un produit historique d'une collaboration dans laquelle les successeurs se sont inspirés de leurs prédécesseurs? Nous ne pouvons pas aborder la question. Toujours est-il que cette nomenclature constitue un vocabulaire généralement employé par tous les psychologues, même par ceux qui ne lui accordent qu'une considération limitée.

A côté, ou plutôt au-dessus de cette base commune, les autres problèmes traités par la psychologie, sur tous lesquels, au contraire, se font jour des divergences considérables, sont les suivants :

1° D'abord une distinction et nomenclature plus précise des faits de conscience;

2° L'analyse du contenu des faits considérés comme composés d'éléments plus simples et leur processus de formation (je ne prétends point donner comme parfaitemenl claires ici les idées de *composition* et de *formation*);

3° Les lois d'association simultanée ou successive des faits conscients entre eux et avec d'autres faits, lois dont l'établissement exige d'abord des observations suffisantes de processus concrets;

4° Ce que représente le « je » figurant dans tous les faits conscients.

On peut à la rigueur concevoir une méthode purement empirique d'étude des deux premières séries de questions, méthode émologique (introspective), immédiate et médiate. Mais cette expérience ne donne alors que des résultats passablement obscurs, confus et discutables, à en juger par les désaccords nombreux qui subsistent sur ces sujets. Ainsi, on ne s'entend pas sur les faits qu'il faut considérer comme simples et primitifs.

La troisième série de questions est déjà plus métaphysique que psychologique. Elle exige un choix implicite entre les diverses théories sur la nature intime des faits considérés et de la conscience même. Ce qui aggrave souvent les désaccords, c'est qu'on ne voit pas cette nécessité d'être au préalable d'accord sur la

métaphysique avant de les aborder. On prétend au contraire déduire tout le métaphysique du psychologique, ce qui est souvent un cercle vicieux, car nous ne considérons les faits de telle ou de telle manière qu'en vertu d'une première appréciation métaphysique, dès lors que nous nous plaçons à un point de vue *objectif* que, seule, la métaphysique peut déterminer. La seule vision radicalement empirique de la psychologie est la vision subjective qui s'en tient au point de vue idéaliste solipsiste.

Il faut donc en prendre son parti; la psychologie, comme science, devant être objective, sera toujours à base de métaphysique.

L'une de ces bases est l'acceptation ou le rejet du principe de la distinction Kantienne[1]. Spéculativement, beaucoup de psychologues l'acceptent. Pour eux, derrière les phénomènes cérébraux, ou, si l'on préfère, les phénomènes nerveux, il y a leur chose en soi, l'objectif conscient; le fait de conscience est un événement dans et pour cet x objectif. Beaucoup de ces événements ont une manifestation phénoménale cérébrale connue, ou inconnue par l'insuffisance d'acuité de nos moyens; ce n'est guère douteux puisque nous ne les connaissons comme objectifs ainsi que l'objectif lui-même en général, que par leurs manifestations phénoménales. Mais *tous* ont-ils une manifestation phénoménale corrélative, comme l'admettent Th. Ribot et tous les physiologistes? On ne peut l'affirmer; c'est une simple hypothèse. Le professeur A. Gauthier, s'appuyant sur des expériences délicates à la vérité et sujettes à contestation, soutient que les faits psychiques d'ordre supérieur, « l'état de conscience qui fait revoir les sensations, la comparaison de ces sensations, les faits de volition, les actes de raison qui nous font juger », n'ont pas d'équivalent mécanique, autrement dit, aucune manifestation phénoménale, car tout phénomène matériel a un équivalent mécanique.

Cette conclusion qui, à première vue, laisse ces faits psychiques comme flottants dans le vide, à moins de concevoir la *substance spirituelle* cartésienne, prend aussi un sens intelligible moyennant l'application de la distinction Kantienne; ils deviennent des événe-

1. J'emploierai ce qualificatif comme une abréviation commode sans chercher à le défendre si on l'accuse d'être inexact.

ments dans l'objectif et pour l'objectif, mais dépourvus (par rapport à la nature de nos organes et pas seulement par rapport à leur acuité) de toute manifestation phénoménale. Par malheur, comme le fait prévoir cette parenthèse, la démonstration du professeur A. Gauthier provoque un doute, sans fondement précis mais aussi sans réfutation possible. Si les faits psychiques supérieurs n'ont aucun équivalent mécanique, c'est, dit-on, que celui-ci est trop petit pour être saisi. Au surplus, on admet au commencement et à la fin des expériences, une identité d'état du sujet qui n'est pas démontrée. La méthode peut laisser échapper des transformations d'énergie dans l'intérieur du sujet qui peut prendre sur lui-même celle que consomment ses actes psychiques sans que la perte soit visible extérieurement. Les belles expériences du professeur A. Gauthier ne sont donc pas péremptoires, mais ses adversaires ne lui en opposent même pas autant. Ils admettent un équivalent mécanique de la pensée en vertu d'un principe général, d'une tendance de la science; autrement dit, ils prennent comme accordé universellement ce qui est en question particulièrement. En logique stricte on ne doit pas adopter leur hypothèse, parce que c'est une restriction sans raison. Il se peut que certains faits psychiques d'ordre particulier n'aient pas d'équivalent mécanique ou, en d'autres termes, que certains événements dans et pour l'objectif n'aient aucune manifestation phénoménale eu égard à la constitution de notre sensibilité. Il semble même très difficile d'admettre le contraire : comment un esprit tant soit peu critique peut-il croire que la collection de nos sens, si discontinus, si hétérogènes, si dépourvus d'ordre, de hiérarchie, de méthode dans la division du travail entre eux, constitue justement le système qu'il faut pour épuiser toute la réalité de l'objectif? Il n'y a que l'idéalisme subjectif le plus absolu, qui, réduisant tout à nos sensations, puisse faire de celle-ci la mesure adéquate du réel en le confondant avec elle. Dans tout autre système il y a une probabilité très voisine de la certitude en faveur de l'existence de faits objectifs non sensibles par suite d'hétérogénéité absolue avec tous nos sens, de même que notre ouïe est insensible à la lumière, ou notre tact aux particules odoriférantes. On doit donc *a priori* réserver une place à ces faits dans la psychologie; ils n'en devront disparaître qu'à mesure qu'on aura

mis en lumière leur équivalent mécanique, ce qui n'est pas encore fait.

D'autre part, parmi les événements d'un x objectif comme celui du corps humain, il en est de conscients, mais aussi beaucoup d'autres qui ne le sont pas, pour la conscience centrale tout au moins, la seule qui nous soit donnée. Sur ce point, l'accord est complet. Les événements d'un objet humain, d'ailleurs mal délimité dans le monde phénoménal, qui ne sont pas conscients dans sa conscience centrale, le sont-ils pour d'autres cònsciences fragmentaires? C'est bien possible, mais nous l'ignorons et ne le saurons jamais. Ils peuvent évidemment figurer avec des événements centri-conscients dans une même chaîne causale. Ils ont donc une importance considérable dans l'étude de l'origine et de la formation des faits de conscience, mais puisqu'ils sont inconscients pour la conscience centrale, on ne peut les connaître que par leur manifestation phénoménale; ce sont de simples faits physiologiques pour l'observateur.

Entre les événements pleinement conscients et ceux qui sont tout à fait inconscients pour une conscience centrale, il y en a sans doute toute une gamme dont la conscience peut reconnaître les nuances. Théoriquement, l'observation physiologique pourrait aussi les apercevoir s'ils se présentaient comme un même phénomène du cerveau, variable seulement d'intensité; mais, pratiquement, il est impossible de pénétrer assez avant dans le fonctionnement du tissu nerveux pour y reconnaître des degrés. En tous cas, le fait semi-conscient ne pourra jamais être reconnu comme tel que par la conscience. Un fait peut bien conserver une très grande importance sans cette reconnaissance, mais il n'est plus que physiologique.

Enfin, on conçoit même qu'il puisse y avoir dans un objectif conscient, des événements qui ne seraient ni centri-conscients ni doués de manifestation phénoménale pour l'observateur extérieur, mais nous ne pourrions avoir d'eux aucune connaissance positive, ni même soupçonner leur intervention par aucun moyen; il est donc impossible d'en tenir compte dans la psychologie.

En résumant ce qui précède pour présenter un tableau de la matière psychologique au point de vue des moyens de constatation, voici ce que sera ce tableau :

1° Faits à la fois conscients et phénoménaux donnant les deux faces d'un même événement objectif, l'une tournée vers l'x objectif conscient où survient l'événement, l'autre tournée vers un x objectif conscient extérieur pour lequel elle est un phénomène ;

2° Faits phénoménaux sans correspondants dans la conscience centrale ;

3° Faits centri-conscients sans manifestation phénoménale ;

4° Événements objectifs sans manifestation phénoménale ni conscience centrale ; absolument inconnaissables (pour mémoire).

C'est avec des éléments de ces quatre classes que peuvent être formées dans l'objectif les chaînes causales psychologiques. On dispose, pour les découvrir et les suivre, de l'observation physiologique par un observateur extérieur et de la conscience du sujet observé (manifestée par signes quelconques) ; les événements de la quatrième classe ne figurent donc jamais dans notre science.

Voici, sous une forme symbolique, comment on peut représenter ces chaînes :

```
          C.2  C.3  C.4  C.5  C.6  C.7  C.8
           |    |    |    |    |    |    |
O.   O.1  O.2  O.3  O.4  O.5  O.6  O.7  O.8  O.9  O.10  O.11
|     |    |    |    |              |    |    |    |
P    P.1  P.2  P.3  P.4            P.7  P.8  P.9  P.10
```

L'enchaînement continu et complet (eu égard à nos deux moyens de connaître) est celui des états objectifs O. Les uns ont une manifestation phénoménale P et une manifestation consciente C, d'autres n'ont qu'une manifestation phénoménale, d'autres enfin, qu'une manifestation consciente. Cette chaîne O n'est pas celle des états de l'x objectif conscient tout entier ; ce n'en est pour ainsi dire qu'une fibre, comme un filet liquide isolé arbitrairement dans le courant des états globaux du « je » pour suivre sa marche particulière. Si on considérait les états globaux d'un x objectif conscient, c'est-à-dire de tout ce qui est lié à l'affirmation d'un même « je », on ne constaterait jamais aucune lacune dans l'enchaînement phénoménal P ni dans l'enchaînement conscient C, car jamais la conscience totale n'est vide de faits, ni le cerveau, sans doute, vide de mouvements correspondants, du moins à l'état normal de veille. Nous concevons en psychologie des processus partiels censés indépendants, comme nous en concevons dans

l'ensemble de l'Univers. Ce n'est dans le premier cas qu'un artifice dont la légitimité est assez douteuse, mais dont nous ne pouvons pas nous passer, ce qui dispense de le justifier autrement.

On voit quelle serait la forme de la science complète de tels enchaînements. Dans la région O-O1, on sera sur le terrain purement physiologique; on décrira un processus de faits physiologiques centripètes et on en relèvera les lois. Poursuivant ce processus, jusqu'à l'état P2, on observera qu'à ce phénomène pour l'observateur, répond un fait conscient pour l'x objectif observé, qui marque l'apparition pour lui du processus objectif considéré. Dans la région suivante (O2-O4), le processus objectif produit sa double manifestation, phénoménale pour l'observateur et consciente pour l'x objectif observé, laquelle est d'ailleurs, souvent aussi, un phénomène extérieur pour ce dernier, mais tout autre qu'un fait d'observation du cerveau. L'enchaînement physiologique P2, P3, P4, et l'enchaînement psychologique C2, C3, C4, sont deux apparences d'une seule et même chaîne objective O2-O3-O4 et non l'apparence l'un de l'autre. Pas plus dans le premier que dans le second, il n'y a de force causale qui explique son propre enchaînement et celui de l'autre. L'un et l'autre nous offrent une pure succession dont tout ce que nous pouvons faire est d'en extraire empiriquement la loi empirique. S'il y a une *efficace*, une force, elle est cachée dans l'objectif et ce qui le prouve, c'est que tout en le soupçonnant, nous ne pouvons nous en faire aucune idée, comme Hume l'a si bien montré. Ensuite, pendant que se poursuit l'opération psychologique (C4, C5, C6), pour l'x objectif observé, l'observateur ne constate aucun changement organique. C'est, par hypothèse, le repos organique, l'absence d'équivalent mécanique admise par le professeur A. Gauthier. Les lois de succession C4, C5, C6, C7, seront donc des lois d'association purement psychologiques, c'est-à-dire d'événements objectifs n'affectant que la forme psychique. Avec ce dernier fait de conscience, C7, réapparaissent les phénomènes nerveux P7, P8 et l'enchaînement objectif reprend sa double manifestation; puis après P8 la conscience cesse et on retombe dans un processus objectif seulement phénoménal, qui se continue sous le régime de lois purement physiologiques ou plutôt dont la seule expression *connue* est une expression physiologique, car une loi n'est *en soi* ni physique ni psychique, mais objective.

Ce schéma théorique est si loin de la psychologie telle qu'elle est pratiquée, qu'on peut se demander s'il est bon à autre chose qu'à inspirer un grand découragement dans la tâche d'instituer une science psychologique proprement dite, c'est-à-dire appliquée à des faits déterminés. Cependant, il montre tout d'abord, comme à livre ouvert, quels sont les systèmes possibles de psychologie unilatérale et, par suite, ceux auxquels l'esprit devait s'attacher en premier lieu, en vertu de son goût pour l'incomplexe. La plus ancienne, née bien avant la physiologie, — ce qui explique ce qu'elle est — réduit tout le psychique à des faits centri-conscients sans manifestation phénoménale cérébrale, parce qu'ils se passeraient dans une *autre substance*, dite *spirituelle*. Dès lors, il n'y a pas plus à se préoccuper du côté physiologique que s'il n'existait pas lorsqu'on est au cœur de la matière psychologique. Tout au plus peut-il être question d'antécédents et de conséquents physiologiques des faits psychiques, en vertu d'une certaine *influence réciproque de l'âme et du corps*, mais ce ne sont que des éléments extérieurs, comme la pluie ou le beau temps ; les faits de conscience s'enchaînent entre eux selon leurs lois propres, indépendantes, sans aucun rapport avec les lois physiques. Le but de la science étant de trouver les lois de leur liaison, la psychologie consiste à observer ces liaisons par l'introspection immédiate ou médiate pour les généraliser. Le symbole de cette école, dans notre système de notation, sera le suivant :

```
                C   C   C   C   C   C   C
                |   |   |   |   |   |   |
O — O — O — U — U — U — U — U — U — U — O — O — O — O
|   |   |                               |   |   |   |
P   P   P                               P   P   P   P
```

L'étude des faits de conscience peut, dans ce système, être substituée purement et simplement à celle des événements d'un certain objectif U, supposé qu'on les distingue, puisqu'ils correspondent exactement chacun à chacun ; la première nous apprend tout ce que nous pouvons savoir ; c'est une représentation aussi adéquate que possible de l'objectif *spirituel* et de son enchaînement. Quant aux extrémités de la chaîne, elles représentent l'objectif O qui se manifeste par les phénomènes matériels P. Il y a bien une difficulté qu'on ne peut escamoter, c'est celle de l'enchaînement de U avec O : c'est, dit-on, « le mystère de l'interaction de l'âme et du corps ».

Malgré ses défauts, c'est en définitive cette école qui a accompli la première tâche de la psychologie : reconnaître et classer par leur aspect intime les diverses espèces de faits conscients : sensations, perceptions, concepts, plaisirs, douleurs, désirs, volontés, etc. Cette tâche est considérée comme à peu près accomplie dans ses grandes lignes ainsi que nous l'avons déjà noté. Cependant, si tous les mots ci-dessus se rencontrent dans toutes les langues civilisées et s'ils représentent des données intimes suffisamment déterminées pour que les philosophes semblent se comprendre en les échangeant, c'est peut-être plutôt par l'effet d'une tradition commune que par celui d'une claire vision des faits à discerner et à classer. En dehors de quelques cas très simples, une vision, une audition, une peine, un souvenir-image d'objet particulier, etc., le sens des mots psychologiques est bien mal délimité. Au point de vue du pur donné intime, qu'est-ce qu'une idée? Non seulement une idée collective comme celle d'homme, mais une idée non physique comme celles de *justice* ou de *volonté* ou celle même *d'idée*?

C'est cependant avec ces objets vaporeux, à contours si indécis, que fut faite longtemps toute la psychologie et nous verrons que c'est encore presque toute sa matière, même actuellement. L'ancienne psychologie n'en connaît pas d'autres; elle cherchait à les décrire et à les classer, ce en quoi elle faisait un travail utile. Elle prétendait aussi en déterminer les lois d'enchaînement. Ce n'était pas en soi une absurdité; une doctrine purement intraempirique, ce que nous avons appelé l'émologie pure, n'est pas impossible; il peut y avoir des faits psychiques liés entre eux d'une manière invariable ou presque invariable qu'on peut reconnaître empiriquement. Mais c'est une doctrine nécessairement incomplète; par suite de l'omission des facteurs inconscients qui interviennent dans la formation et la succession des faits conscients, il y a beaucoup de lois qu'elle ne peut découvrir. Cette infériorité ne lui ôte pas le caractère scientifique. Toutes les sciences naturelles ignorent tant de choses qui les concernent essentiellement, qu'elles ne se prononcent bien souvent que sous réserve de tels ou tels facteurs ignorés, ce qu'elles expriment par la formule *cæteris paribus* appliquée aux cas particuliers comparés au cas type. La physiologie, notamment, ne connaît pas mieux toutes les conditions physiologiques d'un fait purement physiologique que l'émologie

ne connaît celles d'un fait psychologique. La première conclut cependant avec les réserves nécessaires; l'émologie a le droit d'en faire autant. Pour rester inattaquable, elle n'a qu'à se conformer aux règles des sciences empiriques : observation des faits, classement, constatation de leurs liaisons dans des cas particuliers, généralisation sous forme de lois selon les règles de l'induction, sous la réserve « toutes choses égales d'ailleurs », lorsqu'il y a lieu. Mais ainsi comprise, l'ancienne psychologie réduite à l'émologie n'est qu'une science objectivement très incomplète puisqu'elle néglige les conditions inconscientes pouvant intervenir dans les associations de faits de conscience et susceptibles d'être saisies sous la forme phénoménale.

La psychologie opposée pour ainsi dire à la précédente est celle qui, parmi les quatre classes de faits objectifs possibles, n'admet que la première et la seconde, celles des faits, centri-conscients ou non, ayant une manifestation phénoménale. On peut la représenter par ce symbole :

```
            C   C   C                   C   C   C   C
            |   |   |                   |   |   |   |
O — O — O — O — O — O — O — O — O — O — O — O — O — O — O
|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
P   P   P   P   P   P   P   P   P   P   P   P   P   P   P
```

Dans cet hypothèse qui est celle des écoles matérialiste et positiviste et notamment de Th. Ribot, la physiologie toute seule peut théoriquement apporter la solution complète des problèmes psychologiques. Tout fait objectif ayant une manifestation phénoménale, il suffit, en toute occasion, d'établir les lois de celles-ci et de constater pour ainsi dire accessoirement, lorsqu'il se produit, le fait de conscience qui répond à tel ou tel phénomène cérébral. Les phénomènes physiologiques donnent toute la trame de la psychologie sans avoir égard au fait de la conscience. Celle-ci est comme une fleur trouvée sur certains phénomènes capables de fleurir, à l'exclusion des autres, mais sans que cette fleur change rien à leur essence. C'est un *épiphénomène* qui n'a aucune influence sur le déterminisme objectif non plus que le parfum de la fleur sur l'évolution de la plante.

Il devrait donc y avoir théoriquement trois psychologies objectives très différentes : celle de la pure introspection, celle de la

pure physiologie avec notation au passage de la résonance consciente de certains phénomènes et enfin celle de l'objectivité à deux faces visibles, soit chacune uniquement, soit toutes les deux ensemble, exigeant par conséquent les deux modes d'observation et donnant deux sortes de lois pour définir les processus psychologiques.

Ces distinctions disparaissent presque complètement dans la psychologie pratique. Pour que les modes physiologiques de la psychologie fussent possibles, il faudrait deux conditions : 1° que la corrélation par simultanéité entre tel phénomène cérébral bien défini pour l'observateur extérieur et tel fait de conscience pour le sujet observé, fût exactement établie ; 2° que l'observateur extérieur puisse suivre dans le cerveau du sujet le processus de ses états physiologiques. Or, aucune de ces deux conditions ne présente actuellement le moindre commencement de réalisation et on peut même se demander si elles sont autre chose que de simples possibilités idéales. On ne connaît exactement le phénomène propre d'aucun fait de conscience bien défini. Que se passe-t-il *simultanément* dans le cerveau lorsque le sujet *voit* le plus simple objet, un cercle noir sur un fond blanc, ou entend une note musicale, ou ressent un mouvement d'envie contre quelqu'un, ou se rappelle un voyage? Nul physiologiste ne peut le dire. A peine lui est-il possible d'indiquer une vague localisation qui, peut-être, se rapporte plutôt à un antécédent du fait conscient qu'à lui-même. Il y associe arbitrairement des idées encore plus vagues de vibrations mécaniques, de réactions chimiques, d'oscillations électriques, de courants nerveux, d'autant plus confuses que le psychologue est, le plus souvent, incapable, de son côté, d'isoler un fait de conscience simple et déterminé dont on puisse dire qu'il a une manifestation phénoménale invariable. En général, tout ce qu'on connaît physiologiquement, ce sont des manifestations associées plus ou moins médiatement à la production de tel fait de conscience vague et complexe. On saisit les antécédents centripètes dans certains nerfs et les conséquents centrifuges dans certains autres, et surtout dans les muscles, d'un état cérébral supposé qui est le phénomène propre et adéquat, s'il en possède un, de l'état conscient dont le phénomène musculaire est censé le signe. Comment, avec d'aussi pauvres renseignements, prétendre à donner une description et

une explication vraiment physiologiques du moindre des phénomènes psychiques? Il faut donc se rejeter ouvertement ou subrepticement sur les autres données qu'on possède, quelles qu'elles soient, et ce sont des données de nature purement émologique. Il en résulte que la psychologie de l'école de Ribot et celle des philosophes qui prendraient comme base le schéma bilatéral des processus psychiques, ne se distinguent pas en réalité très notablement de celle des émologistes. La méthode psychologique pratique des matérialistes ou des Kantistes ou de n'importe qui, est actuellement la même, plus ou moins déguisée, et est imposée en partie par l'insuffisance des connaissances physiologiques.

C'est cette méthode confuse qui nous semble appeler de sérieuses réserves que nous voudrions indiquer maintenant.

*
* *

Pour donner une base solide à des critiques adressées à tout un stade de la psychologie, il convient de les appuyer d'exemples précis empruntés à des psychologues suffisamment représentatifs, non dans une intention de dénigrement envers une doctrine particulière quelconque, mais pour montrer exactement ce qu'est la psychologie dans l'esprit de penseurs éminents, appartenant à ce stade. Nous emprunterons ces exemples à une œuvre capitale de A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, notamment parce que c'est sa lecture qui nous a suggéré ces réflexions. L'auteur était un homme considérable, possesseur d'une vaste érudition philosophique et, en même temps, très soucieux de positivité. Loin d'appartenir à l'école de Th. Ribot, il veut au contraire montrer dans l'homme des influences différentes de celles du pur mécanisme de la matière. Il semble donc que tout l'incline à faire soigneusement la distinction de la chose en soi et du phénomène matériel. Cependant par un étrange oubli, il n'en tient aucun compte. Bien loin de profiter de la possibilité logique de faits centri-conscients sans manifestation phénoménale, qui résulte de la distinction de l'objectif et du phénomène, il admet comme certain, sans aucune démonstration, que tout fait psychique a pour envers, ou pour endroit, c'est comme on voudra, un phénomène physique, ce qui oppose *a priori* un obstacle infranchissable à l'accomplissement de

son dessein. Car, enfin, si tout fait psychique montre aussi une face physique, et si celles-ci sont toutes, comme il n'est pas douteux ni contesté, liées d'une manière déterminée par les lois physiques, que peut ajouter à cette liaison suffisante le fait que les autres faces de quelques-uns de ces faits sont aussi liées par des lois psychiques comme celle qui apparaît entre un appétit et l'effort tendant à lui donner satisfaction? Entre, par exemple, le désir de mieux voir et l'attention? Même sans tomber dans le fatalisme mécanique, dès lors qu'une loi est bien établie par l'observation, côté phénomène, et, mieux encore, déduite de lois physiques plus générales, à quoi bon constater qu'elle l'est aussi par le côté conscience? Il ne peut en être autrement et la liaison qu'on constate ainsi, pour intéressante qu'elle soit, n'est qu'une conséquence de la première, étant donné d'autre part la correspondance constante, par simultanéité, entre tel fait physiologique et tel fait psychique. Tout ce qu'on peut logiquement viser en raisonnant comme A. Fouillée, c'est de démontrer que l'enchaînement profond, objectif, des états de conscience, est de nature psychique et non physique et que l'enchaînement physique n'est qu'un aspect extérieur. Au surplus, telle semble bien être — parfois — l'opinion de Fouillée. Pour lui l'objectif, le réel, serait le psychique. Mais alors, il faut mettre partout du psychique, même contre les apparences les plus décisives, puisque l'enchaînement récurrent des phénomènes existe partout, le plus souvent sans qu'on puisse y rien saisir de psychique. Finalement, pour sauvegarder une prétendue part d'influence du psychisme, on y absorbe complètement le mécanisme physique. Sans aucune base expérimentale, on soutient que le lien de deux phénomènes exclusivement physiques est l'appétition dans un sens psychique ou quasi psychique. C'est un gigantesque postulat et qui n'a pas l'excuse de l'utilité. Car, si nous connaissons comme un fait la succession constante de certains événements, nous n'ajoutons rien à la notion de cette succession en la qualifiant de physique, de mécanique ou d'appétitive. Pour ma part, la *force*, l'*efficace*, ne me représente rien de plus ni de moins sous le nom de Physis que sous celui de Psyché. Je ne vois pas mieux *pourquoi* la vue de la femme attire l'homme, que pourquoi la terre attire la lune. Toutes les idées que j'en puis avoir ne sont que des images, d'autres attirances particulières empruntées, selon mon humeur,

soit à la sphère physique soit à la sphère psychique. Et je ne suis nullement surpris de mon ignorance, bien au contraire, puisque, selon moi, l'*efficace* réside dans les profondeurs inaccessibles de l'objectif et ne se traduit que par la constance des associations, sa seule manifestation empirique, soit intime, soit phénoménale. C'est donc en tout cas une besogne qui semble vaine que de pressurer les faits physiques pour y découvrir un lien psychique de désir à action ou autre.

J'arrive aux exemples concrets. Pour faire complètement la démonstration que j'ai en vue, il faudrait en citer assez pour montrer que les passages à relever ne sont pas exceptionnels. Le lecteur voudra bien en croire ma parole et considérer que les suivants ne m'ont donné que l'embarras de les choisir au milieu de beaucoup d'autres tout aussi caractéristiques[1].

Dès la page XII de l'Introduction, on rencontre le passage suivant :

Primitivement, ce que nous sentons immédiatement et la sensation que nous en avons, c'est une seule et même chose : τὠυτόν ἐστι. On objectera que le son de la cloche et la vibration de la cloche sont choses différentes. Sans aucun doute, mais ce que nous sentons n'est nullement la vibration de la cloche ni même la vibration de l'air, ni même la vibration cérébrale : l'ensemble de ces vibrations est une construction ultérieure de notre intelligence dont les éléments sont empruntés aux sens du tact et de la vue au lieu d'être empruntés au sens de l'ouïe. En croyant par là concevoir le *réel* de la sensation du son, comme le prétendent Maudsley et Spencer, nous concevons simplement des phénomènes concomitants d'autres parties ou éléments du processus total avec d'autres rapports à d'autres sens. Nous disons : si en même temps que j'ai la sensation de tel son, je pouvais voir et toucher les molécules de mon encéphale, j'aurais une vision ou un toucher des parties vibrantes, en même temps que j'aurais toujours ma sensation de son. Mais cette sensation ne serait pas pour cela réduite à des sensations visuelles ou tactiles ou encore moins à des vibrations de molécules. Ma sensation est ce qu'elle est; le son senti et ma sensation du son, c'est un seul et même phénomène, une seule et même phase de la réalité; or le son n'est son qu'en tant que senti et toutes les vibrations de molécules ne feront jamais un son tant que la sensation de son ne viendra pas s'ajouter aux autres rapports de ces vibrations avec d'autres sens tels que la vue et le

1. Voir notamment : t. I, p. IX, XIII, XV, XXIV, 23, 31, 33 (note), 46, 49, 102, 103, 116, 119 à 123, 125, 213, 228, 275; t. II, p. 76, 213, 241, etc.

tact. Le son n'arrive à la réalité que dans la sensation (*singulière expression puisque le son est un phénomène*). Quand on parle du son *objectif*, on désigne encore un coup d'autres sensations possibles de la vue et du toucher, d'autres rapports du même phénomène, d'autres richesses qu'il renferme. On désigne aussi des antécédents de ce phénomène plus ou moins éloignés; bref on sort de la question qui est : « qu'est-ce qu'un son comme son ». Répondre « un reflet subjectif et interne », c'est se contenter des accompagnements tangibles et visibles. Le réel du son, c'est le processus concret et complet qui est à la fois indivisiblement un son senti et une sensation de son, quelque chose d'original et de spécifique, le phénomène (*non, puisque c'est, selon l'auteur, le réel du son*), se prenant lui-même sur le fait, réel et conscient de sa réalité.

Le passage est long, mais il fallait le citer en entier pour montrer la marche embarrassée de la pensée, l'obscurité pour le lecteur et peut-être pour l'auteur, dans l'expression de choses si simples quand on a bien présente la distinction kantienne et qui peuvent s'exprimer ainsi :

1° Les vibrations de la cloche et de l'air (vues et touchées) sont les antécédents phénoménaux des vibrations (vues et touchées) de mon cerveau.

2° Toutes ces vibrations sont les aspects phénoménaux de la réalité pour un observateur extérieur, autre que moi, ou même pour moi en ce qui concerne les vibrations de la cloche et de l'air.

3° Le son ou la sensation de son, est l'aspect intime pour moi, observateur intérieur, de la réalité qui, pour un autre, se traduit dans le phénoménal par les vibrations vues et touchées de mon cerveau.

L'embarras dans la pensée de A. Fouillée paraîtra d'autant plus frappant si on considère que c'est un écrivain exercé, maître de la langue et dont l'expression ne saurait trahir la pensée quand celle-ci se soutient.

Aux pages XXIV et suivantes, A. Fouillée résume sa controverse avec William James sur l'*activité mentale* (sans qu'aucun des deux songe à nous dire ce qu'il entend par là). Le second estime que :

Le sentiment d'activité mentale accompagnant l'arrivée de certains objets devant l'esprit n'est rien que certains autres objets, à savoir des constrictions dans les sourcils, dans les yeux, la gorge,

l'appareil respiratoire, qui sont présents alors, tandis qu'ils sont absents dans les autres modifications du courant subjectif.

Comme démonstration, il rapporte :

Ses vains efforts pour découvrir en lui-même une activité mentale, de quelque nature qu'elle soit, qui ne se ramène pas à des objets dont l'entrée au sein de la conscience sous forme de représentations constitue tout ce que nous appelons activité.

A. Fouillée le concède et répond :

Et après? Pourra-t-on en conclure que, parce qu'il y a partout du sensitif et du mouvement centripète, tout est sensitif et tout mouvement vital est centripète? La contre-partie de la thèse précédente est aussi soutenable, en même temps que parfaitement conciliable avec ladite thèse. Physiologiquement, il y a des mouvements de réaction, psychologiquement, nous sentons des changements réactifs qui ne nous paraissent plus comme une arrivée passive d'objets devant la conscience, mais comme nous-même jouissant et souffrant, voulant et ne voulant pas. Peut-être, au contraire, répondra W. James, « tout ce qui est éprouvé par nous est-il, strictement parlant, objectif. Seulement cet objectif se distribue en deux parts qui font contraste, l'une représentée comme moi, l'autre comme non-moi. » Là est en effet le nœud de la question; or selon nous, on ne peut admettre que tout soit strictement objectif. Il y a, en premier lieu, jusque dans la sensation, quelque chose qui ne peut se convertir en objet, c'est le plaisir et la peine. Essayez de vous représenter le plaisir comme un objet et vous reconnaîtrez que vous vous représentez toujours autre chose que le plaisir même. Nous ne parvenons pas, malgré tous nos efforts, à comprendre l'affection, le sentiment de plaisir ou de peine, comme l'arrivée de tels ou tels objets devant la conscience, c'est-à-dire comme une représentation.

Ainsi, cette discussion se termine par un appel de chacun des adversaires au sens intime, en restant sur ses positions. Peut-il en être autrement, quand on discute sur l'*activité mentale*, sur ce qui est ou n'est pas *objectif*, sur ce qui est ou n'est pas *représentation*, sans dire ce qu'on entend par tous ces mots?

En appliquant le principe de la distinction, voici ce dont seraient convenus les deux philosophes. Tout fait conscient et, notamment, tout sentiment d'effort, de plaisir ou de peine, est un événement dans et pour un x objectif conscient. Cet x objectif n'étant pas isolé dans l'objectif (la chose en soi), son événement appartient

à une chaîne causale objective qui a des chaînons antérieurs dans d'autres parties de l'objectif que l'x objectif conscient. A ce titre, tout sentiment, même celui de la peine et du plaisir, est doublement objectif, d'abord comme événement dans une partie de l'objectif, le noumène d'un homme, ensuite comme ayant des antécédents dans des noumènes autres que lui. Maintenant, ces sentiments sont-ils des *représentations*? C'est selon ce qu'on veut appeler ainsi. Certains événements dans l'x objectif conscient, déterminés par d'autres événements dans le reste de l'objectif prennent, pour la conscience, la valeur de représentations *d'autres x objectifs* que le sien. Cette valeur n'est pas usurpée parce que ceux-ci sont les variables déterminantes communes des représentations simultanées de tous les x objectifs conscients qui en sont proches. Ainsi, W. James et A. Fouillée, en un temps et un lieu donnés, voient tous les deux une purée verte, qu'ils appellent des épinards. Cette perception leur étant commune, il est nécessaire de l'attribuer à un x qui n'est ni W. James, ni A. Fouillée et il est convenable d'appeler cette perception *représentation* d'un x objectif autre que chacun d'eux ou représentation *objective*, si toutefois on convient de donner ce sens à cet adjectif. Mais ensuite, W. James et A. Fouillée cessent de s'accorder. Ce dernier ressent un vif désir de manger des épinards, en mange et y trouve du plaisir; au contraire, le philosophe américain éprouve un profond dégoût d'abord et, ensuite, un grand déplaisir en mangeant. La querelle des deux philosophes repose sur ceci; ce désir et ce plaisir d'une part, ce dégoût et ce déplaisir, d'autre part, sont-ils objectifs? Évidemment c'est affaire de convention : dans le fait, les uns et les autres résultent des mêmes épinards et d'événements dans les corps respectifs des deux adversaires; cependant, comme ces sentiments sont non seulement différents mais contraires pour chacun des deux philosophes, il est plus raisonnable de ne pas leur donner le même nom qu'à ce qu'on a appelé représentation objective, parce que c'était la fonction d'une variable commune à W. James et à A. Fouillée, *tertium quid* intervenant chez tous les deux dans la vue d'une purée verte. Les sentiments de plaisir d'une part et de déplaisir d'autre part étant propres à chaque conscience (ou sujet), il vaut mieux les appeler subjectifs pour marquer que s'ils diffèrent, ce n'est pas en raison de l'x objectif des épinards, mais

des x objectifs W. James et A. Fouillée qu'on appelle aussi sujets; ce qui n'empêche pas que ces sentiments ont pour antécédents la représentation d'épinards et sont des événements dans des x objectifs, événements ayant une manifestation phénoménale théoriquement visible pour autrui dans les cerveaux de W. James et de A. Fouillée.

Il reste encore à décider si les participations respectives des deux philosophes dans la formation de leurs sentiments opposés méritent d'être appelées : 1° actives, 2° mentales. Il nous est impossible de répondre à la première question d'une manière décisive pour W. James, faute de savoir ce qu'il entend ici par *activité*. Quand à A. Fouillée, nous savons par ailleurs que selon lui, c'est la conscience qui, seule, donne l'idée d'activité. On ne peut dès lors lui refuser de reconnaître que sont actifs son désir et sa satisfaction de manger les épinards, puisque c'est de sentiments de cette espèce qu'il tire l'idée d'activité telle qu'il la conçoit. Quant à moi, je crains plutôt d'être, comme Hume, dépourvu de l'idée d'activité. Je suis cependant assez enclin à donner raison au philosophe français, parce que son x objectif conscient étant condition nécessaire de la formation de son appétit pour les épinards tout autant que ceux-ci en soi, il ne serait pas juste de lui refuser l'activité dans cette opération si on l'accorde à l'autre facteur, je veux dire les épinards.

Enfin, cette activité est-elle *mentale* ou physique? Pour moi, on le sait elle n'est ni l'un ni l'autre, mais nouménale, car le mental et le physique (le phénomène) ne sont que deux surfaces sans épaisseur du nouménal. Or, la cohésion d'un ruban n'appartient ni à son envers ni à son endroit comme surfaces visibles, mais à lui-même comme ruban. Cependant, si on tient absolument à appliquer l'une des deux qualifications, celle de *mentale* paraît plus raisonnable parce que si l'idée d'activité en général, que dit avoir Fouillée, lui vient du sens intime, l'idée d'une certaine activité qu'il s'attribue lui vient aussi, à plus forte raison, du sens intime. Donc enfin, l'activité dans le sentiment du désir n'est, au fond, ni physique, ni mentale, mais elle est mentale en cela qu'on l'aperçoit, si on l'aperçoit, sans le secours des sens extérieurs.

De bonnes comparaisons pourraient illustrer cette discussion. Tous mes lecteurs pensent déjà à deux appareils photographiques

ayant photographié le même objet et dont les plaques présentent sur l'image des taches différentes, noires pour l'une, blanches pour l'autre. Ces taches sont-elles *objectives* comme l'image; les plaques sont-elles bien *actives* dans l'œuvre de formations des taches; cette activité est-elle *photographique* ou *chimique*? Voilà des sujets de débat que chacun rapprochera facilement de ceux de nos deux philosophes.

De cet examen, on peut conclure que leur controverse est plus verbale que réelle et que, probablement. elle n'aurait pas eu lieu s'ils avaient pris la peine de s'entendre sur le sens des mots *objectif*, *mental*, *activité* et s'ils avaient été au fond des choses en faisant avec soin la distinction Kantienne.

En même temps que notre thèse principale, cet exemple emprunté à deux philosophes éminents montre bien deux défauts que nous avons imputés à la psychologie : l'absence de précision dans les termes et l'insuffisance de la partie physiologique qui se borne ici à supposer certains phénomènes musculaires, les constrictions, etc., sans aucun effort pour donner une preuve de ce qu'on avance. Mais voici mieux sur ce dernier point. Beaucoup plus loin, notre auteur cite une loi physiologique que W. James a, paraît-il, donnée sur l'association des idées. Nous ne savons en quoi elle est physiologique, sauf par les expressions, car il n'est pas nécessaire d'être physiologiste, pour voir qu'elle n'a été tirée ni de l'anatomie ni de la pathologie. La voici dans sa précision passablement inattendue : « Les tendances à la décharge sur un point du cerveau sont proportionnelles : 1° au nombre de fois que l'excitation de chacun des autres points peut avoir coexisté avec l'excitation du point en question ; 2° à l'intensité de ces coexcitations ; 3° à l'absence ou à l'insuffisance de quelque point rival sur lequel les décharges pourraient être dérivées » (p. 216).

Ainsi, pourrait croire un lecteur confiant, on a mesuré des décharges, compté et mesuré des coexcitations, compté des points rivaux et mesuré leur insuffisance !

Voici un autre exemple de discussion sur des notions indéterminées.

Dans le chapitre des sensations, A. Fouillée cherche à démontrer qu'il y a des *synthèses mentales* :

Si les partisans de la chimie mentale (Spencer, Taine, etc.), n'ont point le droit d'admettre une entière identité de composition entre l'excitation physiologique et la sensation psychologique, les adversaires de la chimie mentale, eux, n'ont pas le droit d'admettre qu'à des conditions complexes d'excitation réponde une sensation *simple*, sous prétexte que cette sensation est particulière et *spécifique*. Car il n'y a rien de plus original et de plus spécifique qu'un composé très *complexe* (p. 34).

On chercherait vainement une définition de ce que A. Fouillée entend par « synthèse mentale ». Je ne sais donc s'il y a des synthèses mentales. Pour le décider, il faut encore et toujours revenir à la distinction Kantienne. Quel fait psychique peut-on appeler *simple*? Ou bien un fait psychique qui *apparaît simple* à la conscience, c'est-à-dire un fait qu'elle ne décompose pas en parties distinctes *pour elle*, ou bien la traduction psychique, l'aspect intime d'un événement *simple* dans l'x objectif cérébral. Dans le premier cas, on peut dire que la simplicité ne sera qu'apparente ; elle sera réelle, ou nouménale, dans le second. On peut encore admettre qu'un événement nouménal simple est celui qui se traduit pour l'observateur du cerveau par un phénomène cérébral simple. C'est une définition raisonnable et surtout c'est la seule possible, quoique, si on approfondit la question, elle soit discutable. Mais quel est le physiologiste, le psychologue ou même le métaphysicien qui dira ce que c'est qu'un phénomène cérébral *simple*? Pour moi, je n'en vois qu'un, c'est le déplacement élémentaire d'un atome dans l'hypothèse atomique et dans l'hypothèse, contradictoire en soi, d'une discontinuité perceptible du mouvement. L'événement nouménal correspondant, pris isolément, a-t-il pour le sujet une traduction intime saisissable? Je crois que tout le monde répondra non, quoique d'une façon tout à fait arbitraire. Donc, physiologiquement, tous les faits mentaux sont synthétiques et par suite il n'y a pas, objectivement, un seul fait mental simple ; — donc la seule définition qu'on puisse donner utilement du fait mental simple, c'est-à-dire la seule définition qui s'applique à des faits donnés est celle du fait mental simple pour la conscience. Dès lors, un fait mental non simple ou synthétique sera celui dans lequel la conscience elle-même distinguera des parties ; autrement, il serait simple, donc non synthétique.

Le § 2 (p. 275) est intéressant parce qu'il discute précisément les vues de Kant. Il se termine ainsi :

Nous retournons donc entièrement le point de vue du Kantisme et du Platonisme; où ils voient une spontanéité interne, nous voyons plutôt la contrainte du dehors; où ils voient les données du dehors, nous voyons la part originale de la conscience : c'est la *matière*, c'est la *sensation*.

(Par opposition à la *forme*, qui serait la part de l'extérieur.)

Le point de vue du Kantisme est-il bien exprimé ainsi, il n'importe, mais ce qui nous intéresse, c'est que pour A. Fouillée la sensation serait la donnée subjective, et la connaissance organisée l'effet de la chose en soi, de la contrainte du dehors. Il y a au fond de cette opinion une part de vérité mêlée à une grave erreur. La véritable distinction n'est pas là : il y a dans la sensation et dans la connaissance organisée, une part de contrainte du dehors, c'est-à-dire de la chose en soi, et une part originale de la conscience du sujet connaissant. La doctrine Kantienne, au moins dans son développement logique, sinon dans l'esprit de son auteur, doit considérer comme objectif (réel, nouménal), tout ce qui peut être imputé à un système unique de diversités[1] dont tous les donnés individuels, sensation ou intuition organisée, sont des fonctions de même forme (au sens mathématique); elle considère comme phénomènes tous ces donnés individuels, transformations subjectives de l'objectif commun. A. Fouillée, s'il a aperçu ce point de vue, ne l'a pas adopté et c'est de là que viennent tous ses embarras.

Le tome II n'est pas moins riche en textes intéressants.

Nous ne sentons pas vraiment, dit A. Fouillée (p. 76), lorsque toutes les impressions extérieures restent à l'état de dispersion. C'est alors le rêve de la sensation plutôt que la sensation. Mais cette dispersion ne peut durer. Dès qu'une substance nerveuse reçoit le choc des forces extérieures, quelque désordonnées, multiples et diverses que soient ces forces, une résultante s'établit bientôt par le seul jeu des forces mécaniques; un rythme se produit, une forme quelconque qui permet la distribution et l'intégration des forces. En même temps que les mouvements se coordonnent ainsi par les actions ou réactions

1. La diversité du noumène est niée par Kant, quoique parfois cependant il dise « les noumènes ».

mutuelles de la substance nerveuse et du milieu, la sensibilité devient moins diffuse et moins confuse, la vie qui n'était d'abord qu'une sorte de bruit non musical s'enfle en un son rythmé et distinct, l'être sent plus clairement son plaisir d'être, parce qu'il y a augmentation d'intensité et d'ordre par la convergence des forces. Dès lors, l'être tend à prolonger et même à augmenter cette convergence des sensations et des forces; il est comme une bouche qui, sous un contact savoureux, tend à se refermer sur l'objet extérieur. L'être vivant aspire donc à l'unité parce qu'il tend avidement à s'unir les choses, à les faire siennes.

Nous ne pouvons supposer que Fouillée prétende donner là une description scientifique au sens propre. D'autre part, les figures de rhétorique sont sans doute utiles, même dans les écrits scientifiques; une comparaison bien choisie peut faire saisir une assertion difficile à comprendre sous les termes propres, mais il nous semble bien improbable que des passages comme le précédent, et ils sont fréquents dans les ouvrages de psychologie, puissent la faire avancer ni faciliter son enseignement. Pour dire notre opinion tout entière, ce sont des développements à éviter dans toute spéculation qui aspire au nom de science. Ici, le hasard met en évidence un vice de ces vagues aperçus. Précédemment, nous l'avons vu, A. Fouillée a soutenu que le subjectif, c'est la sensation et que la forme de la connaissance, les rapports, l'ordre, sont l'effet de la contrainte du dehors. Maintenant, il assure que dans la substance nerveuse s'établit une *résultante*, une *forme quelconque*, quelque *désordonnées, multiples et diverses que soient les forces extérieures*: la contradiction est flagrante.

Il y a au paragraphe « Idée de réalité en soi », un passage dans lequel l'auteur, mentionnant la distinction Kantienne, la travestit complètement :

L'opposition Kantienne du phénomène au noumène, de l'être pour nous à l'être en soi, revient à celle du connaissable et de l'inconnaissable, sur laquelle Spencer a tant insisté. Notre connaissance arrive à connaître qu'elle ne connaît pas tout, qu'il y a de l'inconnu. Cet inconnu provient souvent de ce que notre connaissance actuelle ne l'a pas encore atteint, quoique pouvant l'atteindre un jour.... Mais l'intelligence en vient à se demander s'il n'y a pas de l'inconnu qui ne serait ni phénomène ni loi de phénomène et qui, à ce titre, serait inconnaissable en vertu de sa nature et de la nôtre. Dès lors, la tota-

lité des phénomènes ou objets en rapport avec nos moyens de connaître, n'est peut-être pas la totalité des choses existantes.

Enfin, on peut aller plus loin encore et se demander s'il n'y a pas une réalité inconnaissable, non seulement pour nous, mais en soi et pour toute intelligence, une réalité qui existerait parce qu'elle existerait, sans qu'on en pût donner aucune raison, sans qu'on pût en aucune manière rendre son existence intelligible (p. 185).

Nous aurions beaucoup à dire sur tout cet exposé, mais nous nous contenterons de l'examiner au point de vue de l'affirmation par laquelle il débute, à savoir que « phénomène et noumène » reviennent à « connaissable et inconnaissable ». Or, aucune des deux catégories d'inconnaissable distinguées par Fouillée ne coïncide avec le noumène Kantien, ni ne s'y trouve comprise, ni ne le contient. Ces inconnaissables sont en effet des choses qui n'ont aucune relation avec le phénomène, qui ne sont pas des « objets en rapport avec nos moyens de connaître », ni même, pour les derniers, en rapport avec aucune intelligence. Au contraire, le noumène Kantien est entièrement lié au phénomène. C'est ce qui *est* (ce verbe est précisément destiné à le désigner), avant d'être transformé en phénomène par la connaissance. Cela est, par suite, radicalement inconnaissable, rien évidemment ne pouvant être connu sans être transformé en connu. C'est donc bien de l'inconnaissable et pas du phénomène, mais ce n'est pas une classe dans la totalité des choses tandis que le phénomène en serait une autre; ce ne sont pas deux catégories distinctes d'objets, comme le dit Fouillée. Le noumène est le fond du phénomène, fond inconnaissable parce que la connaissance le change *ipso facto*, et, par suite, empêche de le voir tel qu'il *est* en le donnant tel qu'il paraît. Peut-être y a-t-il encore d'autres noumènes intransformables en phénomènes soit pour nous, soit pour toute autre intelligence. C'est une tout autre idée à laquelle Fouillée semble réduire celle du noumène et qui, au contraire, n'est qu'une extension problématique de celle du noumène proprement dit, lequel est *ce qui est*, tel *qu'il est*, par opposition non à *ce qui paraît*, mais à *ce qu'il paraît lui-même* dans la connaissance. Bref l'idée la plus générale du noumène est celle de l'être en général toujours inconnaissable dans son fond, avec ou sans phénomène et non celle de l'être sans phénomène. Nous ne prétendons pas justifier ici l'idée du noumène Kantien, nous l'avons

fait ailleurs[1], en la modifiant, il est vrai, mais nous pensons avoir montré que Fouillée la défigure complètement[2].

* * *

Notre dessein n'est pas de critiquer la doctrine de Fouillée, mais seulement sa méthode en tant qu'elle représente celle d'une certaine psychologie. Sur la doctrine nous ne formulerons donc aucune conclusion. Quant à la méthode, on peut résumer ainsi ses défauts d'après les exemples ci-dessus :

D'abord, elle a souvent le tort d'employer des mots très abstraits dans un sens universel et indéfini : témoins dans nos citations les mots *activité*, *force*, *mental*, *résultante*, etc. C'est une survivance de la scolastique. On croit que ces mots possèdent, *proprio jure*, un sens absolu, essentiel, attaché à leur résonance — comme « l'essence du triangle est attachée au triangle » — ce qui dispense de définir ce sens, puis on recherche si telles ou telles choses méritent ou non d'être qualifiée ainsi. On aboutit à ne pas savoir ce qu'on dit et à démontrer tout ce qu'on veut. La véritable méthode scientifique consiste au contraire à isoler dans les choses des caractères saisissables, susceptibles d'une définition précise qu'on appelle, *par simple convention*, de tel nom et que souvent il vaudrait mieux désigner par un simple signe dépourvu de toute connotation usuelle, afin d'être toujours obligé de consulter sa définition. De cette manière on évite tout malentendu et tout égarement. Au surplus, cette observation n'est pas neuve. Kant et surtout Schopenhauer y ont insisté voilà bien longtemps. Tous les philosophes connaissent le tableau de sphères de concepts enchaînés dans deux directions contradictoires, dans « Le monde comme volonté et comme représentation »; quelques-uns n'en tiennent pas grand compte.

En second lieu, la psychologie est trop littéraire, trop imagée, trop prolixe. Les propositions qu'elle veut démontrer ne sont pas assez nettement formulées; les démonstrations ne sont pas assez

1. *Revue Philosophique*, mai-juin 1918, La notion scientifique de l'objectif.
2. Notre interprétation n'a d'ailleurs rien de révolutionnaire. On la retrouve sous la plume de M. Benno Erdmann, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1904.

serrées; les descriptions qui, en définitive, la constituent presque tout entière ne sont pas assez « procès-verbal ». On les orne de métaphores, de commentaires tendancieux, comme un avocat les faits d'une mauvaise cause.

En troisième lieu, la psychologie abuse de la physiologie *imaginaire*. Connaissant *grosso modo*, par l'analyse émologique, l'ordre d'un processus psychique, elle le travestit, consciemment ou non, en un processus physiologique où n'entre pas un seul fait d'origine expérimentale, sauf la structure anatomique de la substance cérébrale sur laquelle elle se guide tant bien que mal. Celle-ci n'étant connue en tout et pour tout que comme masse neuro-fibreuse susceptible de vagues attributions locales, n'est pas un guide bien sévère. Retraduisant ensuite en sens inverse la version physiologique, on en déduit le thème psychique, oubliant que c'est lui qui est la vraie donnée. Bref on affiche la prétention de nous enseigner la psychologie par la neurologie et on fait tout le contraire, mais de manière tout hypothétique. En matière physiologique, tout ce qui ne vient pas du laboratoire ou de la clinique ne compte pas; et encore, dans ce qui vient de la clinique, le signe observé et le fait à établir sont généralement si éloignés l'un de l'autre qu'il faut être prudent dans les conclusions.

En dernier lieu, et c'est la critique sur laquelle nous voulions insister, la psychologie perdant de vue la distinction Kantienne et sa conséquence relative au rapport du physique, ou phénoménal matériel et du conscient, passe perpétuellement de l'un à l'autre sans savoir comment s'opère le passage; elle créée ainsi une confusion inexprimable. On fait du tout un seul ordre causal, oubliant que si le physique et le psychique sont souvent parallèles, ils sont, par contre, dans des plans différents, puisque l'un est le phénomène, *pour l'observateur*, dans le cerveau du sujet observé et l'autre un phénomène tout différent, *pour le sujet observé*; on conçoit de l'un à l'autre une idée de force directe, d'efficace, qui est bien la plus erronée qu'on puisse trouver. On en arrive comme A. Fouillée à ces idées de *facteurs mentaux* et *facteurs physiques* concourant à une même évolution, chacun avec sa propre efficacité, comme deux chevaux attelés au même char.

Le livre de A. Fouillée est, il est vrai, déjà vieux de vingt-cinq ans, mais on en trouverait autant qu'on voudrait et de tout récents qui,

avec des différences de doctrines, présentent cependant les mêmes caractères.

La psychologie telle que nous la montre l'exemple de A. Fouillée semble donc bien loin de la positivité. Que faut-il faire pour la lui donner et la débarrasser de ses défauts ?

Il n'y a pas lieu de nous attarder sur les trois premiers; leur simple énonciation indique la manière d'y remédier : il faut en prendre le contre-pied.

Le quatrième est beaucoup plus complexe et plus difficile à redresser; nous avons vu qu'il affecte la structure même de toute étude psychologique. Ce qui manque à la psychologie, ce ne sont pas tant les matériaux, — si peu qu'on en possède, — que la manière de les disposer, eu égard à la nature et à la quantité de ceux qu'on possède. On peut faire une science avec presque rien, elle sera très courte mais pourra être très solide. Au contraire, avec beaucoup de matériaux, on peut ne rien faire de bon si on ne possède pas le secret de l'arrangement architectonique qui leur convient. C'est, pensons-nous, le cas de la psychologie; elle manque de plan organique, de fil conducteur, ou plutôt elle ne suit pas celui qu'elle possède et qui selon nous est le principe de la distinction Kantienne.

En se reportant au symbole d'un enchaînement psychologique tel qu'il résulte de ce principe, on voit que le problème théorique complet de la psychologie est celui de la détermination d'un enchaînement objectif, non plus seulement sous forme d'un enchaînement phénoménal comme dans les sciences physiques d'observation, mais aussi sous la forme d'un enchaînement corrélatif de faits de conscience, en ajustant exactement les deux enchaînements apparents l'un sur l'autre, de manière que chaque anneau objectif soit caractérisé à la fois par sa forme phénoménale et sa forme psychique quand il possède les deux. Les deux enchaînements, là où ils existent parallèlement, doivent, d'après ce qui précède, être étudiées parallèlement, sans sauter à tout propos de l'un à l'autre, sous peine de tomber dans une confusion antiscientifique. Mais par lequel convient-il de commencer? Et ensuite, faut-il examiner l'autre indépendamment du premier, ou bien essayer de l'y rattacher, sinon terme à terme, du moins au passage des principaux, par leur rapport de simultanéité? Pour les maté-

rialistes et les épiphénoménistes, il est évident qu'on devrait prendre pour base directement observée la série physiologique qui est pour eux la réalité et la seule complète. Il existe d'ailleurs, — en théorie, — un autre motif d'agir ainsi, valable dans toutes les hypothèses métaphysiques. C'est que la série cérébrale est presque toujours, sinon toujours, encadrée entre deux phases purement physiologiques et même physiques à leurs extrémités. Il serait donc préférable d'étudier d'abord la série physiologique comme donnant l'origine et la fin du processus dans le monde phénoménal, puis d'y appliquer terme à terme les faits conscients là où ils existent pour l'autre observateur, le sujet. C'est la conception de la psychologie que soutient Th. Ribot.

On pourrait, il est vrai, lui faire une objection. Est-il certain que les séries conscientes naissent toujours pour ainsi dire spontanément dans un sujet déterminé et ne sont jamais liées à d'autres de même nature, autant et plus que les séries phénoménales correspondantes? C'est l'argument de l'archer et c'est, je crois, sous la forme nuageuse dont il n'a pu se dégager, l'opinion de A. Fouillée. Quant à nous, nous répondrons que, de toute manièrel, la série est toujours objective (nouménale), au fond; qu'elle peut sans doute se traduire dans certains cas par une série causale psychique continue, même au passage d'un sujet à l'autre; que néanmoins, dans ces cas, il y a encore une série phénoménale continue. Dans celui de l'archer, le terme intermédiaire entre les deux sujets pensants est la vibration de l'air qui résonne dans le cerveau du second alors qu'il présente une certaine disposition phénoménale. Si, comme il est possible, certains faits conscients n'ont pas de correspondant phénoménal sous forme de mouvement cérébral, le cerveau est toujours là du moins pour faire soupçonner ce cas par son repos relatif, ce qui est suffisant pour l'observateur; la conclusion est que, en théorie, il vaudrait donc toujours mieux partir de la série phénoménale comme le soutient Ribot.

Mais si l'on passe à la pratique, toutes ces belles perspectives disparaissent comme un mirage et même se retournent complètement. Rappelons-nous en effet l'état exact de nos connaissances tel que nous l'avons déjà noté : nous ne connaissons le phénomène cérébral propre d'aucun fait de conscience ni, donc, aucun rapport de simultanéité rigoureuse, entre tel phénomène cérébral et tel

fait de conscience. Par le côté physiologique, nous ne connaissons que les parties de séries antérieures et postérieures aux parties proprement psychiques. Les premières viennent se perdre dans la masse cérébrale, les secondes en sortent, sans qu'on sache comment; les parties intermédiaires ne sont connues que par la conscience où elles surgissent brusquement et d'où elles disparaissent de même. Et, malgré tous les progrès qu'on peut attendre encore dans le domaine de la physiologie, il est fort improbable que cet état de fait se modifie jamais d'une manière appréciable. A moins de tout laisser là, la psychologie est donc bien obligée de l'utiliser tel quel pour se formuler.

Il serait outrecuidant de la part d'un profane de lui donner des conseils sur la manière de se tirer de cette difficulté. Pour risquer une opinion, il est indispensable de s'être heurté soi-même aux difficultés de la pratique d'une science si peu favorisée. Mais un hasard bienveillant nous permet de citer un exemple, tout récent, où l'on peut constater la possibilité de satisfaire les exigences des habitués des sciences exactes. Il se trouve dans un article de M. H. Piéron : « La mémoire », inséré dans la *Revue Philosophique* de septembre-octobre 1918. C'est, nous dit l'auteur, « un chapitre qui avait été écrit au début de 1914 pour le *Traité de Psychologie*, de G. Dumas ». Ce n'est donc pas une monographie sans autre portée que celle d'un sujet particulier traité d'une manière toute personnelle; c'est au contraire la manifestation de l'état d'esprit collectif de tout un groupe vis-à-vis de la science psychologique tout entière.

Ce qui caractérise avant tout le travail de M. Piéron, c'est l'absence d'illusions sur l'étendue de la science actuelle et d'inventions sans fondements pour en combler les lacunes. Quand l'auteur ignore quelque chose, il l'avoue et passe.

Le second point à noter est la réserve énoncée dès le début sur le caractère artificiel de l'isolement des processus mentaux nécessité par les exigences d'une exposition discursive; nous l'avons énoncée nous-même en donnant le schéma d'un tel processus.

Enfin, et c'est ce qui répond à notre principale considération, sur quarante pages que compte l'article, moins de six sont occupées par un § v, intitulé : « Le problème physiologique de la mémoire », qui débute ainsi :

Quel est le mécanisme profond des diverses phases de l'évolution du souvenir, de la fixation progressive, de l'évanouissement spontané, des actualisations passagères? A l'heure actuelle, il n'est évidemment possible de faire appel qu'à des hypothèses; du moins ces hypothèses doivent-elles s'étayer de données vérifiables, sans quoi elles n'auraient aucun intérêt scientifique.

Ces particularités montrent clairement : 1° que l'auteur voit et observe l'obligation de distinguer l'aspect conscient et l'aspect physiologique; 2° que ce dernier est beaucoup trop pauvre, dans l'état actuel de la science, pour servir de base à la psychologie et qu'il ne se présente encore que comme traduction hypothétique des données conscientes du sujet en données phénoménales présentant quelques caractères communs avec les premières comme la durée, l'ordre de succession, l'intensité, etc.

Que contiennent donc les trente-deux pages restant après déduction du préambule, qui précèdent le paragraphe v ? *A priori*, des considérations étrangères à la physiologie puisque celles qui la concernent sont dans le paragraphe v. C'est en effet, après vérification, une étude à laquelle je ne donnerai aucun nom pour ne choquer aucune préférence lexicologique, mais qui est uniquement fondée sur des constatations conscientes soit de l'auteur, soit d'autrui les transmettant par le langage ou par d'autres signes moins précis. Les *épreuves*, les *tests* de la psychologie moderne n'échappent pas à cette définition. Par exemple, qu'est-ce que celui du nombre des lectures nécessaires pour retenir vingt-cinq vers, sinon la déclaration par le lecteur de son état conscient après x répétitions d'un même processus : une lecture? Sans doute la physiologie n'est pas absolument absente des paragraphes I à IV. Les mots de neurones, cellules motrices, fibres d'association, centres cérébraux, etc., y apparaissent çà et là. Est-ce à tort ou à raison? Je n'ai pas à me prononcer d'une manière absolue; c'est peut-être avec raison, là où on est censé rapporter des résultats acquis antérieurement; et puis il ne faut pas lier la pensée par un formalisme pédantesque. En définitive et dans l'ensemble, on peut dire que les trente-deux pages en question sont l'étude du conscient sous la forme du conscient et cela nous suffit.

Ainsi, les nécessités de la pratique conduisent à renverser sens

dessus dessous l'idéal de Th. Ribot qui d'ailleurs reste l'idéal, mais inaccessible. La psychologie ne peut, du moins quant à présent, qu'étudier d'abord les processus conscients sous leur forme propre, donnée par la conscience, puis tenter de leur appliquer une traduction physiologique fort libre, — presque toujours trop libre, — puisque le mot à mot est totalement inconnu.

Le sentiment de la distinction Kantienne est-il entré pour une part dans la réalisation de cette forme de psychologie qui, au demeurant, lui donne satisfaction? Je l'ignore, mais le résultat est le même. M. H. Piéron admet comme Th. Ribot que *tout* fait conscient est lié dans le rapport de simultanéité à un phénomène au sens physique. Ceci posé, il devient inutile de lui demander à propos de psychologie, s'il distingue, et comment, le phénomène et la chose en soi. Puisqu'il n'y a pas pour lui en psychologie d'événement objectif dépourvu de manifestation phénoménale et puisque nous ne pouvons parler de l'objectif que dans le langage phénoménal ou dans le langage psychique, peu importe la manière dont M. Piéron conçoit le lien métaphysique entre le phénoménal et le conscient. Est-ce par l'intermédiaire de l'objectif, de la chose en soi Kantienne, ou directement en prenant le phénomène pour la chose en soi? Cela n'a plus d'importance immédiate. Tout est réglé dès le moment que M. Piéron a rejeté la possibilité d'événements psychiques sans corrélatif phénoménal strictement adéquat et admis que le signe de cette adéquation est la simultanéité qui la différentie de la causation, laquelle implique succession. De cette conception ressort une distinction du physiologique et du conscient, suffisamment nette pour que M. H. Piéron sente la nécessité de la respecter dans son exposition. Le reste est affaire de métaphysique pure. Il n'est pas probable que la marche adopté par M. H. Piéron lui ait été dictée par les considérations sur la distinction Kantienne développée au cours des pages précédentes; cependant, étant donné l'état actuel de la physiologie nerveuse, il nous semble qu'il est tombé sur la seule méthode qui s'accorde avec elles. Au surplus M. Piéron évite les autres errements que nous avons critiqués dans la manière de Fouillée. Il nous donne donc raison aussi sur ces points accessoires.

Paul Dupont.

Revue critique

La psychologie pathologique de la guerre

La guerre a été une expérimentation en grand. Tous les documents n'en sont pas encore publiés et classés, mais ceux que l'on connaît sont suffisants pour permettre d'esquisser dès maintenant des données générales dans toutes les branches de la connaissance.

Au point de vue de la Psychologie pathologique, entre de multiples articles parus un peu partout, il existe des ouvrages d'ensemble en assez grand nombre. En voici une énumération, peut-être incomplète :

Hystérie, pithiatisme et troubles réflexes, Babinski et Froment; *Troubles mentaux de guerre*, Jean Lépine; *Émotions et commotions de guerre*, Léri; *Troubles mentaux et troubles nerveux de guerre*, Georges Dumas; *Psychiâtrie de guerre,* Porot et Hesnard; *Psychonévroses de guerre*, Roussy et Lhermite.

Parmi les auteurs de ces ouvrages, on trouve des psychiâtres et des neurologues. Au point de vue scientifique précis, il serait assez facile peut-être de délimiter la matière neurologique et la matière psychiâtriques les troubles nerveux et les troubles mentaux. Mais au point de vue pratique, dans la clinique journalière, ces domaines s'imbriquent et le neurologue a à connaître des maladies mentales comme le psychiâtre des maladies nerveuses. Il en résulte des divergences assez marquées dans les interprétations des faits et par conséquent dans les doctrines. Il en résulte surtout une confusion générale dans les termes et les classifications et cette impression, plus apparente que réelle, que la science psychiâtrique en est encore à un stade bien peu avancé.

Cette critique d'ordre très général mise à part, le principal reproche à faire aux ouvrages cités plus haut, c'est qu'ils tendent à être trop complets et à ne rien laisser dans l'ombre des relations existantes entre les manifestations neuro-psychiâtriques et les faits de guerre ; que leurs auteurs ont voulu tenir compte de toutes ces rela-

tions, qu'elles fussent essentielles ou accessoires, primitives ou secondaires, spécifiques ou banales. Le lecteur, curieux des données vraiment neuves, est rapidement déçu par tout ce qu'il rencontre de déjà connu, et s'égare à chercher dans une construction qui ressemble tant aux constructions de naguère ce qui constitue vraiment une architecture nouvelle.

Si l'on excepte le travail de MM. Babinsky et Froment qui se sont bornés à l'étude d'un seul point précis, ce qui est un mérite exceptionnel, un seul de ces ouvrages échappe vraiment à cette critique générale, c'est celui de Georges Dumas.

Georges Dumas a eu d'abord le soin d'indiquer que la guerre n'avait pas créé une espèce ni même une variété de troubles mentaux ou nerveux et qu'il n'y avait pas lieu d'ouvrir en neuro-psychiâtrie un chapitre nouveau. Après quoi, il a éliminé rapidement (en 42 pages sur 227) ce qu'il a heureusement appelé les Psychoses colorées, pour les opposer aux Psychoses provoquées auxquelles il consacre l'ensemble de son livre. Ces Psychoses provoquées sont la Confusion mentale, la Psychose émotive et la Psychose hystérique, auxquelles se rapportent les problèmes psycho-pathologiques de la confusion, de l'émotion et de la suggestion.

Ce plan nous paraît précis et clair. C'est celui que nous suivrons dans l'essai de mise au point que nous tentons.

* * *

La confusion mentale est une psychose dont l'histoire, sortie entièrement des travaux de l'école française, est aujourd'hui, sinon achevée — rien n'est jamais achevé — du moins, arrivée à un point de développement tel, qu'elle doit être connue de tous ceux qui s'intéressent à la psychologie, aussi bien normale que pathologique. Quand on pense à tout ce que les psychologues ont pu emprunter à une conception médicale aussi artificielle et aussi fausse que celle de l'hystérie, on se prend à espérer combien plus avantageusement ils pourront bénéficier de la connaissance d'une affection pathologique aussi riche et précise à la fois que la confusion mentale.

Ébauchée d'abord par Sauze et Delasiauve, reprise et enrichie par Chaslin et Séglas, la description de la confusion mentale a été enfin complétée et définitivement mise au point par les travaux de Régis et de l'école de Bordeaux. Régis la définit ainsi : « Psychose généralisée caractérisée par une torpeur, un engourdissement toxique de l'activité psychique supérieure, poussée parfois jusqu'à la suspension, accompagné ou non d'un automatisme onirique délirant, avec réactions adéquates de l'activité générale et des diverses fonctions de l'organisme. »

Au point de vue de son origine, la confusion mentale est toujours

due à une intoxication ou à une toxi-infection de l'organisme. Les produits toxiques, transportés par la circulation, viennent « baigner » les cellules nerveuses et altèrent plus ou moins leur structure, et surtout troublent leur fonctionnement.

Il en résulte, au point de vue psycho-pathologique, une atteinte primitive, essentielle et fondamentale de ce que Régis appelle dans sa définition « l'activité psychologique supérieure ». Que convient-il d'entendre par cette appellation un peu vague? Dans l'état actuel de nos connaissances en psychologie, il ne semble pas possible de le préciser exactement. Mais tout le monde est d'accord pour admettre qu'il existe comme une synergie fonctionnelle, qui établit l'harmonie supérieure de notre psychisme. Grasset, dans ses travaux de physiologie nerveuse, se servait pour qualifier cette fonction d'une image qui a fait fortune : il la situait dans un centre hypothétique qu'il appelait le centre O, par opposition à un polygone qui représenterait l'activité automatique, impulsive, subconsciente, non soumise à la synergie supérieure d'harmonisation. Les Allemands ont créé un nom pour cette fonction supérieure : ils l'appellent l'aperception. Plus récemment Toulouse et Mignard ont proposé le terme de auto-conduction. Voivenel parle dans le même sens de auto-adaptation.

En réalité, il est vraisemblable qu'il s'agit là d'une synergie heureuse entre des modes d'activité psychique multiples, variés et variables. C'est une résultante qui reste plus ou moins stable, malgré la variation des composantes. Or, dans la confusion mentale, c'est précisément cette synergie heureuse qui est spécifiquement atteinte.

Le confus est dans un état de torpeur, d'engourdissement psychique.

Suivant le degré de cette torpeur, ou le confus ne perçoit pas le milieu et l'ignore, ou plus souvent n'en a que des perceptions vagues, estompées, incomplètes, inachevées. Il n'a plus qu'une conscience obscure de sa personnalité, de ce qu'il est, de ce qu'il fait, de l'endroit où il est, de la place qu'il occupe ou qu'il doit occuper. Le pouvoir de critique, d'analyse et de synthèse est aboli ou extrêmement réduit. L'effort psychique ne se produit que si on le sollicite, et n'aboutit pas ou n'aboutit que très partiellement, et avec une lenteur extrême.

Telle est la confusion mentale proprement dite, celle que Régis appelle la confusion mentale asthénique simple et que les auteurs plus anciens appelaient la confusion mentale primitive.

A la torpeur psychique, peuvent parfois s'associer un trouble affectif spécial et des troubles psycho-sensoriels. Le trouble affectif est caractérisé par un état d'insécurité, d'inquiétude, d'anxiété, qui peut revêtir tous les degrés et qui s'explique vraisemblablement par la perte de tous les points de repère intellectuels : évocation, comparaison, évaluation, etc. La cécité intellectuelle entraîne l'insécurité affective, comme la cécité vraie entraîne, au moins au début, l'incer-

titude motrice. Avancer à tâtons n'est pas plus facile au point de vue psychique qu'au point de vue physique.

Mais il y a plus, et les choses peuvent prendre un aspect plus complexe. Les lésions des cellules nerveuses, ou en tout cas l'action toxique qui s'exerce sur ces cellules, constitue une excitation organique, comparable comme effet à l'excitation, venant habituellement et dans les conditions normales des sens situés à la périphérie. Cette excitation pathologique donne, comme l'excitation sensorielle, des sensations visuelles, tactiles, etc., qui ne sont, dans le cas présent, que des sensations sans objet extérieur, c'est-à-dire des hallucinations. Or si l'on songe que la même cause qui provoque les hallucinations, a déjà provoqué la confusion mentale, c'est-à-dire la perte du contrôle et du pouvoir réducteur exercé par l'activité psychique supérieure, on comprend que les hallucinations constituent alors une activité psychique inférieure, subconsciente, polygonale suivant l'expression de Grasset. Elles sont déchaînées de façon désordonnée et tumultueuse. Une seule orientation apparaît dans leur cours : nées chez un sujet en état d'inquiétude ou d'anxiété affective, elles empruntent leur couleur à cet état affectif et tendent presque toujours vers un thème pénible, dramatique ou tragique. Cette activité hallucinatoire du confus, presque réflexe dans son déterminisme, constitue ce que l'on appelle en clinique psychiâtrique, l'état onirique ou délire onirique, de ὄναρ, ὄνειρος, rêve. Elle représente bien, en effet, l'activité d'un homme qui rêve, quoique apparemment éveillé. La confusion mentale qui se complique d'hallucination est la confusion mentale onirique, par opposition à la confusion mentale qui ne se complique pas d'hallucination et qui est, comme nous l'avons vu plus haut, la confusion mentale asthénique simple ou primitive.

La confusion mentale ainsi très rapidement esquissée, se relie à l'état normal par de nombreux états de passage qui établissent une transition insensible. Ces états de passage qu'il serait intéressant d'étudier en détails, nous ne pouvons dans cet article que les énumérer à titre d'indication : ce sont la distraction, la rêverie, le rêve, les états hypnagogiques et hypnopompiques, le désarroi émotif, l'état vague de fatigue et les états crépusculaires.

Nous devons revenir au but de notre travail, c'est-à-dire aux relations de la confusion mentale et de la guerre. Il y a une confusion mentale de guerre, en ce sens que les conditions mêmes de la guerre ont créé des cas extrêmement nombreux de confusion mentale. Nous reviendrons sur les conditions d'apparition de la confusion mentale dans la guerre à propos de l'émotion. Ici nous indiquerons que la fréquence des cas nous a permis d'observer dans une matière particulièrement riche, les symptômes d'éclosion et d'évolution de la confusion mentale et plus spécialement le mode de terminaison. La terminaison des états confusionnels a été bien étudiée au point de vue

clinique par Régis sous le nom de phase de réveil. Après une durée qui est parfois de quelques jours, plus souvent de quelques semaines, l'état confusionnel s'achève en effet par un véritable réveil très lentement progressif. Dans cette phase de réveil qui dure elle-même de plusieurs jours à plusieurs semaines, le malade est dans un état très spécial, intermédiaire entre l'état de confusion et l'état normal et présente à étudier des réactions du plus haut intérêt. Ici nous retrouvons la partie peut-être la plus originale du travail de Dumas, en tout cas celle qui n'a pas eu à notre avis le retentissement qu'elle méritait d'avoir dans l'esprit de tous ceux qui ont écrit sur la Psychopathologie de la guerre. Elle touche en effet au problème psychologique de la suggestibilité et de la suggestion et aux applications médicales qui en ont été faites dans l'interprétation des accidents dits pithiatiques. Nous tenons à y insister assez longuement.

Suggestion et suggestibilité sont des termes couramment employés avec des extensions extrêmement différentes. Tantôt l'extension est restreinte : suggestion désigne alors en même temps le mécanisme psychologique par lequel une conviction mauvaise parvient à se former, et cette conviction même. Tantôt l'extension est extrêmement large et suggestion désigne le mécanisme par lequel on acquiert toute notion nouvelle. C'est dans le premier sens relativement restreint que le mot est employé le plus fréquemment, surtout en psycho-pathologie. Bernheim et son école sont peut-être les seuls à l'employer dans le sens le plus large.

La suggestibilité, — le mot n'est pas dans Littré mais est devenu courant, — est l'aptitude particulière à accepter facilement des suggestions, et surtout des suggestions fausses ou mauvaises.

On a pris la fâcheuse habitude de mettre de la suggestion un peu partout. Chaque fois qu'un malade présente des attitudes, des idées ou des réactions absurdes, inutiles, fausses ou nuisibles, et qu'on n'en trouve pas une explication, on a admis avec la plus grande facilité qu'elles étaient le produit d'une suggestion.

C'est ainsi que la plupart des théories font appel à la suggestion pour expliquer les accidents disparates que l'on a depuis longtemps groupés dans le cadre de l'ancienne hystérie.

A notre avis, on ne connaîtra bien les faits qui relèvent de la suggestion, que lorsqu'on aura bien précisé et classé les états de suggestibilité : c'est une étude qui nous paraît en partie au point et que nous nous proposons d'aborder prochainement. Or parmi les états de suggestibilité dès maintenant bien connus, se place précisément l'état de suggestibilité de la phase de réveil qui termine la confusion mentale. Déjà Séglas, dans ses admirables *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, avait soigneusement analysé la docilité et la malléabilité des malades dans la confusion mentale primitive. Dumas y est très heureusement revenu dans son livre sur les troubles nerveux

et mentaux de la guerre et nous ne saurions mieux faire que de citer quelques passages du chapitre VIII consacré aux conditions organiques et mentales de la suggestibilité des confus par commotion.

« ... Ces mêmes commotionnés, qui s'autosuggestionnent, participent presque tous d'un état cérébral et mental qui nous est connu et qui n'est autre que la confusion mentale. Ce n'est pas la confusion avec délire onirique. Cette forme de la confusion mentale ne s'associe pas avec les accidents d'autosuggestion ; le malade y est trop incohérent, trop agité, trop confus pour sentir un obstacle dans l'exercice de ses fonctions intellectuelles, sensitives ou motrices et pour interpréter cet obstacle et s'autosuggestionner.

« Ce n'est pas non plus la confusion avec stupeur ou avec asthénie profonde, torpeur cérébrale, désorientation ; pas plus que le confus délirant et pour des raisons analogues, le confus torpide ne fait d'autosuggestion. L'un et l'autre subissent les lois de leur état mental et ils n'y ajoutent pas. C'est seulement lorsqu'ils sortent de leur délire ou de leur torpeur, lorsqu'ils sont capables de remarquer un trouble, de l'exagérer, de le fixer, que l'autosuggestion est possible et c'est pourquoi, chez les grands confus, les accidents d'autosuggestion sont toujours post-confusionnels, c'est-à-dire qu'ils se produisent dans la phase de convalescence, une fois terminée la période de confusion aiguë.

Nous avons déjà signalé chez nos malades la suggestibilité, la « flexibilité cireuse », pourrait-on dire, qui tient à la paralysie des fonctions supérieures de contrôle, et qui leur fait accepter si facilement l'influence d'autrui, conserver longtemps les mêmes attitudes ou répéter en écho les paroles et les gestes de ceux qui les entourent. Séglas avait déjà insisté sur cette plasticité qui contraste si étrangement avec l'opposition et la résistance systématique des mélancoliques.

« Pour que cette « flexibilité cireuse » engendre l'autosuggestion, il suffit que la confusion s'atténue et qu'un commencement de réflexion, ou tout au moins d'observation critique, apparaisse. Et c'est pourquoi, lorsque le confus est en état de s'essayer à l'exercice de ses différentes fonctions, il risque de se laisser suggestionner par le premier obstacle qu'il rencontre et de faire, suivant les cas, des paralysies ou des anesthésies. C'est pour la même raison qu'il fait, à cette période, si peu de contractures et si peu d'hyperesthésies ; c'est vers le moindre effort que le porte son état confusionnel : c'est la difficulté de l'effort qui engendre ses autosuggestions. »

Que la phase de réveil de la confusion mentale constitue un état de suggestibilité maintenant bien précisé et bien défini, c'est là une notion nouvelle importante en elle-même. Mais elle devient encore bien plus importante par la discrimination et la délimitation qu'elle

permet de faire à propos des phénomènes d'autosuggestion qui sont groupés depuis Babinski sous le nom générique de Pithiatisme.

Le Pithiatisme de Babinski, on le sait, a remplacé le vieux cadre nosologique de l'Hystérie. Si l'on excepte les manifestations nettement organiques et les manifestations dues à la supercherie grossière, que Babinski a si judicieusement fait éliminer du cadre de l'Hystérie, Pithiatisme et Hystérie sont devenues des synonymies nosologiques. Mais cela n'a été possible qu'en admettant de façon un peu arbitraire que tout ce qui restait à l'Hystérie et qu'on appelait maintenant pithiatique, était par définition « développé par suggestion et guérissable par persuasion ». Or s'il est vrai que les accidents pithiatiques proprement dits doivent répondre à cette définition, il n'est nullement démontré qu'il en soit ainsi pour toutes les autres manifestations encore rattachées à l'Hystérie. Autrement dit quand on parle de Pithiatisme ou d'hystérie, on désigne actuellement des manifestations dont les unes sont sûrement pithiatiques, c'est-à-dire développées par suggestion, mais dont les autres sont d'une origine différente, ou en tout cas développées par un mécanisme encore incertain. Il convient donc de préciser avant tout quelles sont les manifestations certainement pithiatiques, c'est-à-dire développées par suggestion.

Pour cela au lieu de supposer *a priori* l'existence d'un état de suggestibilité propre à tous les hystériques, il faut établir d'abord l'existence de cet état de suggestibilité. Dans cette voie Dumas a permis de faire un grand pas en montrant que la phase de réveil de la confusion mentale constitue un véritable état de suggestibilité et que de cet état de suggestibilité dépendent des phénomènes qui sont, ceux-là, de mécanisme certainement pithiatique.

La longue étude consacrée par Dumas à « l'interprétation pithiatique » est remplie de faits probants qui montrent tous nettement comment se développent par suggestion chez les combattants les aphonies, les mutités, les paralysies, les surdités observées partout et par tous en si grand nombre. Les malades guéris rapidement, la plupart du temps en une séance, donnent une explication semblable de leur trouble momentané : les muets ne parlaient pas parce qu'ils étaient oppressés et croyaient ne pas pouvoir le faire; les sourds n'entendaient pas parce qu'ils avaient des sifflements dans les oreilles, et qu'ils croyaient ne pas pouvoir faire l'effort de les « traverser »; les aveugles avaient renoncé à percer le brouillard qu'ils avaient eu quelques jours devant leurs yeux; les plicaturés restaient courbés par crainte de réveiller une douleur déjà disparue, etc., etc.

Les phénomènes qui relèvent du Pithiatisme post-confusionnel présentent un ensemble de caractères qui corroborent l'interprétation proposée par Dumas.

En premier lieu ils sont tous au début des troubles par défaut et non par excès; des impotences ou des insuffisances (mutismes, sur-

dités, paralysies flasques, astasies, etc.) et non des phénomènes actifs (crises, tremblements, contractures, etc.). Acceptées par suggestibilité, ils constituent des abstentions d'actes et ne peuvent être que passifs.

En second lieu, la suggestibilité est valable aussi bien pour l'autosuggestion mauvaise que pour la persuasion thérapeutique bienfaisante, d'où la facilité et la rapidité des crises, par une contre-suggestion quelconque. Même laissés à eux-mêmes, les accidentés guérissent en fait de la disparition progressive du reliquat confusionnel et du retour du pouvoir de critique et de synthèse. S'ils persévèrent, c'est qu'ils se transforment par l'intervention d'un autre déterminisme dont nous reparlerons. En fait, ils sont par nature transitoires.

Dumas ajoute avec raison :

« Les sujets qui s'autosuggestionnent de la sorte sont non seulement sincères, mais désintéressés. Les considérations de famille, d'intérêt, de sécurité personnelle n'interviennent pas chez nos pithiatiques, au moment où nous les voyons. Leur conscience n'a pas de replis, leurs sentiments sont très simples comme leurs accidents, et c'est pourquoi ils sont alors si faciles à guérir. Le médecin ne se heurte à aucun désir inavoué ou obscur; il agit sur des malades dociles, dont la docilité est pour la meilleure part dans le succès de la cure.

. . . .

« Comme tels, ils sont très différents des prolongateurs, des actifs, et des grands artistes, créateurs d'accidents bizarres ou compliqués, qu'on peut rencontrer dans les centres de l'intérieur. Tandis que ces derniers malades, toujours plus ou moins intéressés, se rattachent aux simulateurs par des transitions insensibles, la question de la simulation ne se pose jamais pour les nôtres.

« Il y a donc, à mon sens, deux catégories de pithiatiques et, en dépit du nom identique qu'on leur donne, la psychologie de ces malades paraît assez différente. »

. . . .

Pour résumer cet aperçu sur la confusion mentale de guerre, nous devons indiquer que l'acquisition la plus importante qui a été faite à notre avis est la connaissance désormais précise :

1° De l'état de suggestibilité créé par la phase de réveil de la confusion mentale.

2° Des manifestations pithiatiques qui en dépendent, et qui constituent le seul pithiatisme nettement délimité jusqu'ici au point de vue nosologique.

Le nom de Dumas reste attaché à cette acquisition.

*
* *

La psychologie de l'émotion a tenté tous les philosophes et, cependant, malgré tous les travaux qui vont du *Traité des Passions* de Des-

cartes jusqu'aux essais de Ribot et de W. James, on peut dire que l'essentiel de la question n'est pas résolu. La loi du parallélisme qui associe les efforts des psychologues à ceux des psychiâtres a amené ceux-ci à affronter le même problème. Mais sur le terrain pathologique, comme sur le terrain normal, les tentatives sont restées longtemps infructueuses. A l'heure actuelle cependant la pathologie de l'émotion commence à s'éclairer et cela grâce aux travaux de Dupré, d'une part, à la grande expérience qu'a été la guerre, d'autre part.

La psychiâtrie moderne enseigne que les tendances psychologiques de l'homme peuvent être ramenées à un certain nombre de groupements. Ces groupements représentent de véritables fonctions primordiales et irréductibles de l'être vivant, qu'on désigne sous le nom de constitutions. Le nombre et les limites de chacune de ces constitutions sont encore débattus. Mais certaines d'entre elles sont bien connues et à peu près unanimement admises. Il en est ainsi de la constitution émotive définie et décrite par Dupré dès 1909. Tous les sujets ont une aptitude plus ou moins grande à réagir aux émotions. Certains ont une *exagération manifeste* de cette aptitude et leurs réactions ont *une durée et une intensité remarquables*. Lorsque cette exagération de la fonction existe on dit depuis Dupré qu'il y a constitution émotive. La constitution émotive peut être originelle, ou acquise : originelle si elle a toujours existé chez le sujet, acquise si elle est apparue secondairement à l'occasion de circonstances diverses. En fait nous croyons que la constitution émotive est toujours originelle, mais qu'elle peut être révélée, c'est-à-dire plus ou moins mise en évidence et même au cours de la vie.

Le temps de paix nous avait déjà appris qu'à la constitution émotive se rattachait un très grand nombre de manifestations morbides qu'on avait attribuées de façon plus ou moins vague, et plus ou moins fausse, à la psychasthénie, au nervosisme, à la neurasthénie, à l'hystérie, etc., etc.... Telles des tachycardies, des trémulations, des crises nerveuses, etc.... La guerre est venue illustrer d'une façon grandiose et tragique la conception précise de Dupré et désormais le terrain est déblayé. De même qu'en psychologie et en sociologie on ne pourra plus parler de notions vagues comme le courage, ou précises comme la peur, sans partir de cette base solide qu'est la connaissance de la constitution émotive, de même, en psychologie pathologique, il faudra faire à celle-ci la large place qu'elle doit occuper et lui rattacher les nombreux symptômes et syndromes qu'on avait jusqu'ici interprétés et classés un peu au hasard et de façon disparate.

La guerre a établi, ce qu'on ne savait pas d'une façon certaine jusqu'ici, que le choc émotionnel seul, sans autre facteur associé, peut créer deux types de psychoses : d'une part, la confusion mentale; d'autre part, avec ou sans confusion transitoire, le syndrome d'hyperémotivité morbide.

Une émotion ou brusque ou intense, et plus souvent même une émotion à la fois brusque et intense, peut déterminer dans l'organisme des réactions physiologiques, d'ordre surtout circulatoire et sécrétoire, assez intenses pour créer d'abord un état toxi-infectieux, puis une confusion mentale. C'est là un enchaînement de faits dont la guerre a donné des exemples tellement nombreux qu'on s'étonne qu'il ne soit pas unanimement admis. Car on le discute parfois et cela en raison d'un malentendu qu'il convient de dissiper une fois pour toutes.

La commotion est l'effet produit par une explosion à courte distance. Pour certains auteurs, les organicistes, la commotion produit toujours un ébranlement organique des centres nerveux et partant des altérations lésionnelles, directes et immédiates, de ces centres qui, quelque minimes qu'elle soient, expliquent tous les troubles. Ces lésions sont une cause *nécessaire*.

Pour les autres, qu'il y ait ou non des lésions, la commotion agit uniquement par l'émotion, qui suffit seule à provoquer l'exagération des mécanismes psycho-physiologiques.

En réalité, la commotion n'est pas un facteur univoque. Il y a la commotion-confusion, qui s'accompagne de lésions réelles, avec ou sans blessure apparente, même sans choc physique et par simple « vent du boulet ». Cette commotion-contusion peut créer des modifications des réflexes tendineux, des paralysies vraies et des troubles organiques certains, mais elle ne crée que cela. Elle est d'ailleurs extrêmement rare par rapport à la commotion-émotion.

La commotion-émotion agit uniquement par l'intermédiaire du facteur émotion. Elle crée des états morbides tels que la confusion mentale, le pithiatisme — limité comme nous l'avons vu précédemment — et l'hyperémotivité. Elle a été pendant la guerre d'une fréquence extrême et à elle seule, et non à la commotion-contusion, doivent être rapportés tous les accidents confusionnels, pithiatiques et hyperémotifs observés après commotion.

La commotion peut être à la fois commotion-contusion et commotion-émotion. Mais il suffit — et cela est fréquent en clinique — de pouvoir établir des cas purs, pour avoir le droit de faire une discrimination entre ce qui dépend de l'une et ce qui relève de l'autre.

Nous ne pouvons insister plus longuement ici sur cette différenciation clinique. Nous l'avons fait et nous serons encore amenés à le faire dans des discussions plus spécialement médicales. Il suffit au point de vue psychologique qui nous occupe actuellement, de retenir cette notion que l'émotion en tant qu'émotion et agissant seule, suffit à créer un état toxi-infectieux et une psychose d'origine toxi-infectieuse telle que la confusion mentale.

L'émotion agissant seule, peut encore créer, avons-nous dit, une autre varité de psychose qui est constituée par l'ensemble des troubles ressortissant au syndrome d'hyperémotivité morbide, et qui

devrait figurer désormais dans la nosologie psychiâtrique sous le nom de psychose émotive. Mon maître et ami Maurice de Fleury, pour rendre hommage à celui qui en a fait connaître l'importance et l'unité, a proposé d'appeler cette psychose, la maladie de Dupré; j'y souscris très volontiers.

Si les opinions sont encore partagées sur la possibilité d'une origine purement émotionnelle de la confusion mentale, il n'y a pas par contre de divergences sur cette origine en ce qui concerne la psychose émotive. Il reste bien entendu, toutefois, que les causes de débilitation physique : blessures, infections, épuisement peuvent faciliter la diminution de la résistance des sujets et jouer un rôle d'appoint important dans l'éclosion des accidents hyperémotifs.

Les accidents constituant la psychose émotive étaient certes connus avant la guerre et même en partie avant les travaux de Dupré. Mais ils n'étaient ni rattachés les uns aux autres, ni interprétés suivant leur véritable signification. Avec la guerre au contraire, les cas sont apparus si nombreux, et si manifestement semblables entre eux, que leur synthèse s'est révélée dans son admirable simplicité. Pourtant Babinski et Froment, — on ne comprend pas pourquoi — continuent à les placer dans le cadre du Pithiatisme; mais ces auteurs eux-mêmes sont obligés de reconnaître qu'ils échappent à la définition du Pithia tisme, en ce qu'ils ne peuvent être des accidents de simple suggestion. On ne pourrait en effet comprendre comment des hypersécrétions sudorales, des tachycardies, ou des exagérations de réflexes tendineux pourraient être de simples produits de suggestion. Tous les autres auteurs, et en particulier ceux qui sont non pas seulement des neurologues, mais surtout des psychiâtres, tels Lépine, Hesnard, Voivenel, ont heureusement insisté sur la spécificité de l'hyperémotivité.

Il résulte de tous ces travaux que l'hyperémotivité peut donner naissance à des troubles physico-physiologiques tels que tremblements, tachycardie, crises nerveuses, et plus encore à des phénomènes *affectifs*, d'énervement coléreux et d'anxiété phobique, ou *intellectuels*, de désarroi et d'embrouillement mental, qui doivent être complètement et définitivement séparés et distingués des manifestations hystériques d'apparence plus ou moins semblable.

Nous comptons établir prochainement qu'à l'hyperémotivité doivent également être rattachés des troubles qui, comme les obsessions et les tics, sont encore très diversement interprétés au point de vue de leur origine et de leur mécanisme.

En psychologie générale, la connaissance de l'hyperémotivité a apporté une lumière tout à fait saisissante sur des notions comme celles du courage et de la peur, par exemple; elle a permis de définir et de comprendre ce qu'est la peur morbide et d'arracher ainsi aux conseils de guerre des malheureux, qui étaient accusés de désertion ou d'abandon de poste et qu'il convenait de traiter en malades et non en

coupables. Dans cette croisade où tous les médecins aliénistes ont eu leur part, nous citerons plus spécialement les publications de Dumas et de Voivenel.

*
* *

L'hystérie, si l'on s'en rapporte aux publications de la guerre, reste aussi confuse qu'elle l'était avant la tourmente que nous venons de traverser et qui a pourtant présidé à une éclosion d'accidents dits hystériques, tellement nombreux qu'on n'en avait jamais autant observé.

Certains auteurs, comme Pitres, sont restés inébranlablement fidèles à l'ancienne doctrine de Charcot. Pour Pitres, ni simulation, ni exagération, ni suggestion dans ces anesthésies, paralysies, contractures, crises nerveuses, tremblements, qui sont pourtant indemnes de toute altération organique, ni même dans ces attitudes bizarres et compliquées des plicaturés ou tronc-courbés, ni même dans ces démarches sautillantes, zigzaguantes, ou trépidantes qui ne peuvent correspondre à aucun mécanisme fonctionnel prévu ou prévisible!

Pour d'autres auteurs, les tenants du Pithiatisme de Babinski, les plus nombreux, la fameuse névrose persiste aussi, continuant à s'incorporer même les troubles hyperémotifs. Toutefois le mécanisme psychologique de la suggestion est admis dans le développement de l'affection, comme celui de la persuasion dans sa guérison. Mais déjà que de doutes et de méfiance! On n'affirme pas la simulation, mais on agit comme si on la suspectait. La thérapeutique n'est plus seulement persuasive; elle tend à devenir coercitive, comme l'ont montré et l'affaire du zouave Deschamps et l'organisation du centre neuro-psychiâtrique spécial de Salins.

Dupré, ici encore, a apporté la clarté et créé la doctrine qui sera, pensons-nous, celle de demain. Il existe, dit Dupré, une constitution psychopathique spéciale, qui doit prende sa place parmi les constitutions psychopathiques déjà admises : c'est la constitution mythomaniaque. Elle est caractérisée par une aptitude native, originelle à recourir spontanément, presque impulsivement au travestissement des faits dans un but utilitaire de vanité, de cupidité, etc., et à créer des mensonges, des fabulations, des mythes dans les paroles, les attitudes, les actes, les faits. La vie de tous les sujets présente des éléments nombreux de mythomanie, les uns d'ordre social et nécessaires, comme la politesse et ses exagérations fréquentes; les autres d'ordre individuel et contingent, comme la ruse, la flatterie, l'intrigue; les derniers enfin et les plus caractéristiques, d'ordre pathologique, comme les auto- ou hétéro-accusations de certains déséquilibrés, les fabulations de certains pervers et les simulations de maladies des hystériques. Car Dupré a excellemment défini l'hystérie comme une mythomanie des syndromes pathologiques.

Mais Dupré a confondu à tort, à notre avis, la mythomanie et l'imagination, et a voulu que les mythomanes soient aussi des hyperimaginatifs. C'était associer deux concepts de plans différents, l'un, le premier, simplement affectif, l'autre intellectuel. Il a été ainsi conduit à voir dans la mythomanie non seulement un degré pathologique de la tendance à mentir, mais encore un appoint imaginatif nécessaire. Il y a vu même par surcroît une suggestibilité spéciale, de telle sorte qu'après avoir affirmé d'abord le mécanisme de simulation, il a aussitôt corrigé ce mécanisme par la suggestion associée. Il résume ainsi la filiation des accidents hystériques : suggestion, exagération, simulation, revendication. A cette formule se rallie à peu près Dumas qui dit commotion-émotion, confusion, autosuggestion, prolongation, simulation.

Nous venons de citer les opinions les plus nettement affirmées. Celles qu'on retrouvera dans les travaux cités au début de cet article au sujet de l'hystérie sont beaucoup plus évasives et d'un éclectisme peut-être commode, mais certainement très décevant. Tant est difficile, non l'observation, mais l'interprétation des faits!

On nous pardonnera de donner ici notre opinion. On en pourra contester la certitude, non la précision.

Une fois pour toutes, tout ce qui est émotivité doit être écarté de l'hystérie. Ne pas le voir après ce que nous avons tous observé dans les centres neuro-psychiâtriques et après ce qui a été dit là-dessus, nous paraîtrait inconcevable.

D'autre part, il ne faut admettre comme pithiatique, que ce qui a fait la preuve d'un mécanisme d'autosuggestion originelle et par conséquent d'un état de suggestibilité préalable. Il ne faut pas notamment que l'accident suffise à faire présumer la suggestibilité. Or nous pensons, après Dumas, que dans le réveil de la confusion mentale, existe bien un état de suggestibilité et que les accidents qui y apparaissent et disparaissent par suggestion sont bien des accidents pithiatiques. Mais encore faut-il qu'ils disparaissent assez rapidement, plus précisément en quelques semaines. S'ils persistent pendant des mois, ce que nous avons vu très fréquemment au cours de la guerre, ils cessent d'être pithiatiques, et au mécanisme pithiatique qui ne peut survivre au retour complet du pouvoir de synthèse critique, s'est substitué alors un mécanisme mythomaniaque.

Ces accidents pithiatiques de la phase de réveil confusionnel sont les seuls qui aient été bien précisés. Il y en a d'autres, que l'on connaîtra par le classement des états de suggestibilité. Le cadre est prêt pour les recevoir.

A l'hystérie, ne se rattache plus alors que la mythomanie. Mais encore faut-il que la mythomanie signifie une seule et même chose et qu'elle ne soit confondue ni avec les désordres de l'imagination ni avec la suggestibilité. Mythomanie signifie hypertrophie constitution-

nelle de la disposition à user du mensonge et de la fabulation dans tous les sens. C'est une simulation parfaitement consciente, très différente en cela de l'autosuggestion qui n'est à aucun degré simulation, mais croyance. Mais c'est une simulation spontanée, presque impulsive, née d'un besoin affectif anormal, et en ce sens morbide. Ce besoin anormal, d'ordre affectif, est le fond même de la mythomanie; il suffit à sa production. Toutefois cette production est facilitée quand n'entrent pas en jeu des facteurs réducteurs d'éthisme, ou de jugement ; c'est pourquoi la mythomanie se rencontre fréquemment, mais non nécessairement, chez des pervers ou chez des débiles. De même sa richesse de création et d'expression dépend des moyens imaginatifs du sujet, mais la mythomanie existe chez des individus pauvres d'imagination ; elle y perd en richesse, mais non en réalité.

Ceci revient à dire que toutes les manifestations hystériques vraies de la guerre, comme toutes les manifestations hystériques vraies en général, n'étaient des manifestations ni émotives, ni pithiatiques. Elles étaient toutes des produits de simulation. Mais, ici, entendons-nous bien. On a dit, et j'y souscris, qu'on n'a pas vu, ou à peu près pas vu de simulateurs banals et vulgaires au cours de la guerre. Mais à côté de la simulation banale et vulgaire, il existe une simulation morbide, qui est la mythomanie. Cette simulation morbide est à l'origine de toute hystérie vraie.

Simulation morbide ! Cela est d'importance. En effet, si elle est morbide, cette simulation ne relève que d'une compétence, celle du médecin psychiâtre. Et c'est pourquoi, très justement, sauf des exceptions négligeables, les hystériques mythomanes pendant tout le cours de la guerre, ont été traités comme ils devaient l'être, c'est-à-dire comme des malades.

*
* *

Nous conclurons ainsi ce trop long article.

La psychologie pathologique de la guerre est intéressante plus encore par les éclaircissements qu'elle a pu apporter dans quelques problèmes complexes et controversés que par l'extrême multiplicité des cas de psychoses connues que la guerre a accumulés.

Ceux qui voudront connaître cette multiplicité des cas en retrouveront l'étude complète dans les livres cités au début de cet exposé.

Ceux qui s'intéresseront plus spécialement aux principaux problèmes de psycho-pathologie les plus controversés, en chercheront la critique heureusement schématisée dans le livre de Georges Dumas, en particulier dans les chapitres intitulés : Interprétation organique, émotionnelle, pithiatique.

Nous sommes d'accord sur la plupart des points avec ce dernier auteur.

Dr Achille Delmas.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

Strife of Systems and Productive Duality. An Essay in Philosophy, par Henry Sheldon. — 1 vol. in-8, de 534-iv p. Cambridge, University Press, 1918.

Nous nous rappelons surtout de M. Sheldon un article curieux, écrit en 1904, où devançant sur certains points les tentatives des néo-réalistes, il exposait ce qu'on pouvait appeler une sorte de pluralisme logique. Cette théorie des universaux, la discussion, quelques années plus tard, de certaines des idées du néo-réalisme, ses réflexions sur les contradictions des doctrines et leur conciliation possible, le menaient vers une conception qui se définissait en 1915 dans un article sur le vice fondamental de la Philosophie moderne et dans le livre que nous avons devant les yeux. Il y a là un effort longuement poursuivi.

Livre décevant pourtant; livre difficile à analyser en tout cas, tant il est inégal, tant la critique et les idées positives apportées sont souvent pénétrantes, et riches en aperçus, tant sur d'autres points les arguments sont loin de satisfaire. Dirons-nous, puisque pour M. Sheldon toute réalité est double, que l'on reconnaît par instants la fermeté de pensée d'un maître et que l'on trouve, par instants, une discussion qui ne va pas au fond des choses?

Le livre de M. Sheldon a pour but de montrer les contradictions des différents systèmes, la maladie de la philosophie comme il l'appelle, et d'indiquer le remède qu'il pense avoir trouvé.

Partant, à la façon d'un hégélien, de l'étude de thèses abstraites, comme : « l'objet est indépendant du sujet », « l'objet est fonction du sujet », passant par la thèse purement négative, verbale, instable, à son avis, de l'expérience pure (qui est d'ailleurs sur certains points très finement étudiée), M. Sheldon va vers des thèses plus concrètes et plus larges à la fois : l'objet déduit du sujet, du sujet universel, dans l'idéalisme logique d'un Natorp, dans l'idéalisme volontariste d'un Munsterberg, dans l'idéalisme esthétique d'un Baldwin; ou le sujet déduit de l'objet, comme dans l'objectivisme statique de Holt ou dans l'objectivisme dynamique de Dewey et de son école.

Nulle part l'esprit ne peut s'arrêter. Du moins a-t-il observé en parcourant les doctrines quatre faits essentiels, — étroitement liés l'un à l'autre, — qui se dégagent peu à peu de la suite de l'exposé et que nous pouvons mettre plus clairement en lumière.

Le phénomène du point critique : une doctrine peut toujours s'arranger pour sembler exprimer le réel, mais il y a toujours une partie du réel qui lui échappe; elle *peut* s'appliquer à lui au besoin, l'objet *peut* être traduit en termes de sujet, le statique en termes de dynamisme, les particuliers en universaux, ou réciproquement. Mais à condition que la doctrine perde sa consistance, se volatilise, s'évapore. Elle a atteint son point critique.

Le tournoi indéfini (endless tilt; l'idée est exprimée aussi par les mots qui reviennent souvent de endless sea-saw, de deadlock). On comprend que chacune de ces doctrines pourra toujours reprocher à la doctrine adverse de laisser en dehors d'elle certains traits essentiels de la réalité, l'objet en tant que différent du sujet et que n'arrive à atteindre aucune déduction, le sujet irréductible à l'objet comme le montre par exemple le fait de l'erreur, cette présence dans l'absence impossible à expliquer dans un monde qui serait un monde d'objets, le particulier qu'aucune somme d'universaux ne suffit à fournir, l'universel, qu'aucune somme de cas particuliers ne suffit à constituer, le statique, le permanent, la synthèse des moments successifs dans la mémoire et la prévision impossibles à expliquer dans la conception dynamique et temporelle de Dewey et des autres pragmatistes, le théorique impossible à réduire au pratique, à quelque distance que l'on fasse reculer les conséquences pratiques, l'identique et le régulier ne pouvant pas s'expliquer dans une philosophie de la différence essentielle et de l'irrégularité. Mais l'on comprend aussi (voir l'observation concernant le point critique) que chaque fois la doctrine attaquée pourra répondre. A condition de perdre sa consistance. Mais d'ailleurs le platonisme aura beau ajouter des universaux aux universaux, l'empirisme des particuliers aux particuliers, la conception statique des états à des états, une conception dynamique des tendances à des tendances, chaque fois la doctrine qui prend l'offensive pourra se déclarer non satisfaite et indiquer sans cesse de nouveaux phénomènes dont la première ne tient pas compte. De là des défis mutuels sans cesse relevés.

La dialectique. — Ainsi l'esprit va d'une des doctrines à l'autre sans être jamais satisfait; chaque système évoque son contraire et l'hégélianisme n'est que la situation philosophique prenant conscience d'elle-même.

Quatrièmement, la stérilité des doctrines. Par là même que chacune ne tient compte que d'un aspect de la réalité, elle ne peut rendre compte de la réalité.

Continuant l'examen des diverses formes du grand objectivisme,

M. Sheldon étudie après l'intellectualisme de Russell qui répond à peu près à l'idéalisme logique, après le pragmatisme qui répond à peu près à l'idéalisme volontariste, les doctrines mystiques et évolutionnistes qui forment en quelque sorte le pendant de l'idéalisme esthétique. Dans ces doctrines, dans celle de M. Bergson, l'esprit arrive à se rendre compte du fait que les antinomies fondamentales tiennent à la nature des questions posées, esquisse même des solutions plus positives et arrive à des idées plus riches. Mais au lieu de continuer dans cette voie de la synthèse réelle, le mysticisme, — et ce « mysticisme du temporel » qu'est le bergsonisme, « tournent court ». Au lieu de montrer ce que les systèmes contiennent de vrai, il soutient que tous ont tort, et se trouve ainsi à l'origine de nouvelles controverses qui pas plus que les précédentes ne peuvent avoir de fin. Il a vu quelle est la maladie de la pensée ; il ne la guérit pas.

Puisque tous les systèmes partiaux apparaissent comme insuffisants, et le mysticisme en effet le montre et se détruit lui-même avec eux, nous devons aller vers les philosophies synthétiques, vers la synthèse intellectualiste d'un Bradley ou d'un Bosanquet où la conscience des antinomies et en même temps de l'union des idées et de l'implication réciproque des faits devient plus claire encore, ou vers la synthèse pratique, la synthèse si pleine et si riche d'un saint Thomas qui part du concret et du pratique et qui est caractérisée non plus par un effort de transmutation des doctrines comme l'est la synthèse précédente, mais par un mode d'ajustement réciproque et de libre subordination des thèses, que M. Sheldon étudie avec beaucoup de précision.

Et cependant les doctrines synthétiques apparaissent finalement comme aussi partiales, aussi exclusives que les doctrines « particulières » ; elles n'arrivent pas à nous faire comprendre les différences des modes de synthèse employés par chacune d'elles, ni l'existence des types particuliers ; l'absolutisme n'est pas une véritable synthèse puisqu'il laisse précisément en dehors de lui les centres des systèmes « particuliers », car chacune de ces parties de l'univers dont l'absolutisme proclame l'inexistence en tant que partie isolée, s'isole précisément et se fait centre de système. Ces types synthétiques se heurtent tous deux également à des mystères : dualité de la réalité et de l'apparence dans le système absolutiste qui fait que nous ne pouvons aller ni des parties au tout, ni du tout aux parties ; — mystères de la puissance, de la transformation de la puissance en acte, de la création, dans le système thomiste. Ainsi d'un côté l'absolutisme nous montre un but que nous ne pouvons atteindre : supplice de Tantale infligé à l'esprit humain ; il aboutit par conséquent à une antinomie entre le tout et les parties, au scepticisme le plus profond, et la dialectique hégélienne s'applique à l'hégélianisme lui-même. D'autre part, l'esprit ne peut se contenter des mystères que lui offre le thomisme ; de là de nouveau une oscillation de la pensée entre le dogme sans la com-

préhension ou la raison sans la doctrine; de nouveau une lutte sans issue.

Mais de l'examen des doctrines nous pouvons retenir quelques autres constatations qui nous rapprochent de la solution que M. Sheldon indiquera. N'avons-nous pas vu que chaque doctrine pose un « contraire » comme fondamental (le particulier, l'universel, l'objet, le sujet, le statique, le dynamique), affirme qu'il ne se réduit pas à autre chose, affirme, par là-même, — par rapport à lui, le principe de l'extériorité des relations, — et affirme d'autre part que l'autre contraire se ramène à lui, affirme par conséquent par rapport au second contraire le principe de l'intériorité des relations. Les quatre faits que nous avons indiqués s'expliquent d'ailleurs par l'impossibilité de cette réduction des termes les aux autres.

Or, ces deux principes sont essentiels à l'esprit humain, l'un à l'esprit humain en tant qu'il affirme et qu'il croit, l'autre à l'esprit humain en tant qu'il comprend. L'intellectualisme de M. Russell, la théorie de l'intuition de M. Bergson ont le tort de n'admettre que l'un des deux; et particulièrement contre la doctrine de M. Bergson comme contre celle de M. Bradley, M. Sheldon soutient la valeur du principe de l'extériorité des relations. Il y a dans la nature, et dans l'esprit, de l'abstrait et de l'identique. Nous retrouvons les idées de l'article de 1904. Un terme ne se réduit pas à ses relations.

L'univers apparaît donc comme contenant ces deux principes; les antinomies de Zénon et celles de Kant ne sont que la conséquence de leur double existence. Mais s'ils s'accordent dans la réalité, ils se contredisent dans la pensée. Étudions ce que signifie cette idée de contradiction. A est identique à A, dit le premier principe. A est l'ensemble de ses relations avec B, donc est différent de A, dit le second. Affirmer que ces principes se contredisent, c'est affirmer que l'identité et la différence sont incompatibles. — Mais deux choses identiques ne peuvent-elles pas être en même temps différentes? Une même chose, un même être, ne peuvent-ils pas changer et rester les mêmes? Ne parlons-nous pas de nuances plus ou moins vives d'une teinte identique? Le vert et le jaune ne montrent-ils pas de l'identité et de la différence? Ne voyons-nous pas des verts qui sont des bleus sans cesser d'être des verts? Loin que le rouge ne puisse être bleu, il est toujours une autre couleur en même temps qu'il est lui-même; et deux objets peuvent être à la fois identiques et différents sous le rapport de la couleur.

Ainsi est exorcisé le spectre de la négation, que nous nous étions fixé. Hantés par l'idée d'espace transposant la lutte pour la vie dans le domaine des idées, nous avions transformé la simple différence en une contradiction. Or nous avons vu apparaître en montant des systèmes partiaux aux systèmes synthétiques, en même temps qu'une conscience de plus en plus nette des antinomies un besoin de plus en

plus pressant de réconciliation qui est sans doute le pressentiment d'une philosophie définitive. C'était là le dernier enseignement de notre examen des doctrines. Ce besoin, nous dit M. Sheldon, peut être maintenant satisfait. Les principes d'intériorité et d'extériorité peuvent être réconciliés.

A partir de ce moment les principes mènent des ballets de concepts qui s'unissent et se séparent et de nouveau s'unissent. La réalité est composée des principes d'intériorité et d'extériorité; elle est une dyade libre. Et l'un pouvant s'appliquer à l'autre et pouvant ne pas être appliqué à l'autre, nous pouvons être à la fois ou séparément monistes ou dualistes suivant celui des aspects du réel sur lequel se portera notre attention. Il est vrai de dire que les parties sont indépendantes et en même temps qu'elles s'entrepénètrent les unes les autres, et les propriétés d'indépendance et d'interpénétration sont elles-mêmes indépendantes ou impliquées l'une dans l'autre. Ainsi la réalité est libre et nécessaire, statique et dynamique, individuelle et faite d'universaux, terme et relation.

Bien plus, prenons deux aspects d'un même phénomène : A, la flamme en tant que combinaison chimique, B, la flamme en tant que lumière. Ce sont deux faits identiques — et différents. Mais A est en relation avec B, est B (principe de l'intériorité des relations); donc B est en relation avec lui-même. Voilà le principe créateur de la dualité elle-même. Ainsi, après avoir surtout mis en lumière le principe de l'extériorité, M. Sheldon insiste maintenant surtout sur le principe de l'intériorité, et après avoir vu leurs différences et leur indifférence nous voyons l'implication mutuelle et l'unité de deux aspects du réel qui d'ailleurs restent irréductibles.

Au lieu du germe néfaste de la dialectique, nous sommes en présence d'un principe créateur par lequel la dualité d'un objet crée un objet réellement nouveau; au lieu de la stérilité des doctrines, nous possédons une doctrine vraiment féconde. A l'aide de ces deux principes on doit pouvoir, nous dit M. Sheldon, tracer un plan de la réalité; la tâche est si vaste qu'il ne peut que la commencer; disciple, dirait-on ici, de Schelling et des philosophes romantiques, M. Sheldon déduit de son principe créateur la propagation de la lumière, quelques-unes des catégories fondamentales de la pensée, et quelques règles générales de la morale.

Nous nous sommes efforcés de montrer ce qu'il y a de solide dans la construction, la beauté de l'effort et la noblesse de l'ambition.

Mais malgré la réflexion souvent approfondie sur les plus grands problèmes, dont témoigne le livre, bien des points restent discutables, et d'abord dans l'ordre, la définition et la discussion des doctrines. Procédant comme Hegel à partir de thèses abstraites auxquelles il essaie de faire correspondre des doctrines historiques, M. Sheldon se voit forcé de commencer son étude par l'examen de doctrines hypo-

thétiques définies de façon extrêmement vague. Puis l'ordre de l'exposé voulant être à la fois chronologique et logique, il n'est forcément ni l'un ni l'autre. La théorie de l'expérience pure est placée avant l'idéalisme contre lequel elle est une réaction, et séparée par plusieurs chapitres de l'empirisme radical dont elle est en réalité un aspect et dont elle apparaît ici comme essentiellement différente. La doctrine appelée par M. Sheldon le grand objectivisme se trouve englober le pragmatisme qui en est le point de départ plutôt qu'une forme, et la théorie bergsonienne qui ne semble pas pouvoir s'y réduire.

On voit par là que les définitions des doctrines et l'analyse de leur structure laissent souvent à désirer. C'est ainsi que le lecteur qui par hasard ne connaîtrait pas le bergsonisme y verrait un effort pour diminuer l'activité du sujet ; — c'est ainsi qu'il semblerait que l'empirisme radical de James est fondé tout entier sur l'intériorité des relations — et qu'il dénie toute réalité à l'abstraction, alors que James d'un côté a fortement insisté sur l'extériorité, la contingence de certaines relations, sur ce qu'il a appelé le principe de l'absence et que d'un autre côté son effort vers la fin de sa vie a consisté en grande partie à refaire place à l'abstrait au sein de sa doctrine, et à voir si on ne pourrait pas concilier certaines idées de M. Russell et certaines idées de M. Bergson. C'est ainsi encore qu'à l'empirisme radical sont attribués certains arguments qui sont bien plutôt ceux de Royce. L'attitude de Bradley, le sens de son effort, sa position vis-à-vis de la raison, sa théorie des degrés de la réalité ne sont pas pleinement vus; de même pour les points de vue où se place Natorp, où se plaçait Kant, ils ne semblent pas avoir été clairement aperçus.

On comprend, d'après ces quelques mots, comment les doctrines, si on les prend *in concreto*, peuvent échapper bien souvent à l'argumentation de M. Sheldon, comment toute une partie de sa critique tombe. Les premières thèses étaient définies d'une façon si vague que l'on ne savait à certains moments si pour la doctrine nommée subjectivisme, il y a ou non un objet indépendant du sujet, et par là même, la critique n'avait pas de prise : mais bientôt au contraire c'est le caractère concret des doctrines analysées qui fait qu'elles échappent aux critiques.

Les philosophes de l'école de Marbourg comme les disciples de M. Bergson, les partisans de l'empirisme radical, comme les néo-hégéliens paraissent pouvoir répondre aux objections de M. Sheldon.

Mais étudions de plus près les conceptions fondamentales du livre : M. Sheldon reconnaît que le même principe d'intériorité des relations, vu de différentes façons, peut affirmer l'irréductibilité de la ligne à ses points ou au contraire sa réductibilité (p. 433). Qui ne voit de même combien il est superficiel de dire que l'hédoniste, rapportant tous ses états à lui-même, obéit à un principe d'intériorité, et que le rigoriste, li' déaliste obéissent à un idéal extérieur? — On pourrait aussi bien

soutenir le contraire, montrer l'hédoniste se posant comme un terme indifférent à ses relations, et l'idéaliste comme un terme qui n'existe qu'en fonction de ses relations.

Ceci ne nous fait-il pas comprendre qu'il n'y a là, dans ces principes d'intériorité et d'extériorité, que des points de vue sans cesse changeants d'où l'esprit voit les choses ou lui-même, allant de l'un à l'autre dans son mouvement dialectique? Le mouvement de la pensée est traduit dans le langage de M. Sheldon par l'existence de deux principes dans les choses, de deux divinités en lutte qu'il s'agit de concilier et qui forment finalement par leur union une dyade libre. L'abstraction est réalisée, et la réalité est faite d'abstractions.

Mais est-il exact même que les deux principes sont également vrais, et l'idée du « tournoi sans fin » répond-elle bien à la réalité? Il faudrait reprendre ici toute la critique du bergsonisme et du néo-hégélianisme. A mesure que l'internaliste montre que quelque chose échappe encore à l'analyse de l'externaliste, à mesure, nous dit M. Sheldon, ce dernier peut ajouter pour le satisfaire des termes aux termes déjà définis, et des états à des états. Mais à mesure aussi, « l'internaliste » peut demander de nouveaux termes : il peut même les demander d'avance. Il n'est donc pas exact de dire que l'analyse, si elle n'est jamais adéquate, est du moins toujours vraie; car précisément parce qu'elle n'est pas adéquate, elle n'est jamais vraie.

En fait, toute la théorie des universaux à l'aide de laquelle M. Sheldon combat et le grand subjectivisme (p. 125) et le pragmatisme (p. 262 : il va jusqu'à dire : « Il y a des entités réelles qui sont la volonté, la pensée, le rappel ») et le bergsonisme et le néo-hégélianisme, toute cette théorie de l'abstraction réalisée qui est sans doute au point de départ de la pensée de M. Sheldon, et par conséquent aussi la théorie de l'identité doivent être critiquées. Sauf quand on reste dans le domaine de la quantité (quand il s'agit de la longueur de deux bâtons, p. 459, par exemple) ou dans le domaine du pratique (nous avons intérêt à nommer certaines sensations « rouge » sans nous arrêter à exprimer les nuances infinies du rouge), quel peut être le sens de cette idée d'identité (identity, sameness)? Dès qu'on parle d'addition sans transformations, de « différences d'ensemble », qui laissent subsister des identités partielles, on rejette en tout cas, qu'on le veuille ou non, le principe d'intériorité.

Sans que nous en voyions très clairement la raison, M. Sheldon lie sa théorie de l'égale vérité des deux principes à sa théorie de « l'identité du différent ». Il n'y a pas là de véritable lien logique. Mais examinons cette théorie qui est proposée ici. Admettrons-nous, comme le veut M. Sheldon, que deux pommes soient d'un rouge identique et en même temps diffèrent de couleurs? Ce n'est pas mettre de l'ordre dans les choses que d'apporter le désordre dans le domaine des noms. Il est beaucoup plus simple et plus vrai de dire que nos

« énonciations » ne peuvent rendre compte de toute la réalité, comme le disait James, — et comme M. Sheldon le dit aussi (p. 467 au bas).

De ce que nous venons de dire, nous pourrons tirer deux conclusions. Il n'est pas possible de voir à la fois que les deux principes sont vrais; — le principe de l'intériorité des relations nous empêche d'accepter le principe de l'extériorité. Mais la philosophie de M. Bradley ne nous fait-elle pas comprendre que le principe de l'intériorité se détruit en quelque sorte lui-même et que, comme le dit Bradley, le schème relationnel dont se sert ici la pensée, ne correspond pas à la réalité?

Et nous arriverons à la deuxième conclusion en observant la réponse que ferait sans doute M. Sheldon. On n'en arrive là, dirait-il, que parce que l'on voit les principes comme s'opposant les uns aux autres. Et nous nous trouvons en face de sa critique de l'idée de négation. Il ne met dans la réalité les deux principes opposés que parce qu'il nie l'existence de l'idée d'opposition. Il ne met dans les choses deux principes qui sont des principes de la pensée, que parce qu'il exclut de la pensée un principe qui lui est essentiel, le principe même, comme il l'a vu, de la dialectique, la négation. Sans doute la critique de l'idée de négation que nous trouvons ici vaut dans certains cas. Mais par là même que M. Sheldon enlève à la vie de l'esprit cet élément de négation et d'opposition entre les idées, sa méthode marquerait une régression sur celle de Hegel.

Ces deux théories, dont l'une peut être appelée la théorie de l'abstraction réalisée, et l'autre la théorie de la négation, avec leurs conséquences qui sont l'affirmation que l'identique peut être différent, et l'objectivation des principes de notre esprit, voilà les points faibles qui rendent toute la théorie caduque.

Nous pouvons nous demander d'ailleurs si le remède que nous offre M. Sheldon opère réellement. Des deux principes d'intériorité et d'extériorité, c'est tantôt l'un et tantôt l'autre qui lui apparaît comme le plus fondamental. Il y a une dialectique incessante, que nous voyons à l'œuvre dans les deux derniers chapitres du livre de M. Sheldon et dont il a nettement conscience en plusieurs passages.

Pour M. Sheldon, tout système serait vrai dans ce qu'il affirme et faux dans ce qu'il nie, tous se réconcilieraient dans cette philosophie éclectique, et les principes d'intériorité et d'extériorité, au lieu d'apparaître comme des efforts de l'esprit, sans cesse renouvelés, pour comprendre le réel, deviennent des constatations sans valeur véritable.

La pensée, dirons-nous, se sert bien de ces deux principes et les affirme tous deux tour à tour. Elle a besoin de croire à l'existence de l'objet et elle a besoin de dissoudre l'objet en ses relations.

Mais tandis que pour M. Sheldon ces affirmations vivent ou plutôt doivent vivre paisiblement l'une à côté de l'autre, en réalité l'esprit,

si nous pouvons encore nous servir d'expressions empruntées à l'ordre de l'espace, les découvre l'une sous l'autre.

Et ce qui manque à l'exposé de M. Sheldon c'est cet élément d'effort et de tension, et cet élément d'approfondissement, dont l'un s'explique, pour reprendre une de ses expressions, parce que l'un des principes est la négation de l'autre; dont l'autre s'explique par le temps où vit la pensée, sans d'ailleurs que nous voulions dire par là que celle-ci ne tende pas à dépasser ce stade de la négation et ce stade du temps.

C'est là un livre comme la lutte des systèmes dans l'Amérique d'aujourd'hui peut en inspirer. Une foule de systèmes ont été formulés simultanément et sous leur forme la plus violemment opposée. C'est en replaçant le livre dans cette atmosphère qu'on peut le mieux le comprendre. Il faut tenir compte également d'une tendance à l'abstraction, d'une certaine scolastique qui s'est développée là-bas, et encore du besoin d'objectivation qui fait que les deux principes apparaissent comme des divinités qui luttent puis se réconcilient, ou plutôt encore comme des choses. Enfin chez beaucoup de philosophes d'Amérique nous voyons une curiosité qui les pousse à expérimenter ce que donneraient les mélanges d'idées au premier abord les plus bizarres; et c'est le cas par exemple pour certains des exposés de cet empirisme platonicien, si l'on peut employer ces termes, qu'est le néo-réalisme. Ici dans ce *Strife of systems*, nous trouvons une méthode de critique des doctrines, ingénieuse d'ailleurs, où les antinomies kantiennes sont revêtues de la forme bergsonienne, une théorie de l'extériorité des relations assez proche de M. Russell, un effort de déduction qui rappelle Fichte et Schelling. Et finalement nous découvririons peut-être que cette dualité productrice, c'est, réapparaissant dans la jeune Amérique, l'Amour et la Haine d'Empédocle.

Mais faisons abstraction, M. Sheldon nous dit que l'abstraction est légitime et nécessaire, de ce qu'il y a de discutable dans certains arguments, particulièrement contre l'empirisme radical, le bergsonisme, le néo-hégélianisme, de cette fin du chapitre *the Diagnosis of the Disease*, par ailleurs si intéressant, où les conceptions religieuses, sociales et artistiques sont définies en des formules que l'on ne peut guère accepter; où l'on apprend que le pouvoir du Président des États-Unis est la conséquence d'un idéal fondé sur l'extériorité des relations, où le post-impressionnisme est confondu avec le réalisme; de ces leçons de logique que l'on pourrait croire données à Alice au Pays des Merveilles : Si mon chapeau a fait le tour du cap Horn, votre chapeau en un sens a fait le tour du cap Horn, et la plume qui est enfermée dans le tiroir écrit.

Faisons abstraction aussi de la façon dont sont résolues les différentes antinomies, en particulier celle de la flèche, dont la réduction est fondée sur l'objectivation du présent spécieux et l'affirmation

qu'il est à la fois divisible et indivisible; faisons abstraction enfin de cette tentative de déduction qui s'arrête aux premiers pas, qui à vrai dire ne peut même pas arriver à les faire par la force seule du « principe créateur » ; — nous nous trouverons alors en présence d'une pensée souvent subtile et qui pénètre profondément, qui force les systèmes à avouer leur impuissance, qui les brise les uns contre les autres, et qui en même temps a l'intuition d'une déduction possible, d'une réalité productive. « Reconnaître les droits de l'ancien et en même temps ceux du nouveau, du statique et en même temps du dynamique, de l'abstrait et en même temps du concret c'est, écrit M. Sheldon dans sa préface, connaître le principe créateur lui-même. »

Et la tâche est ingrate de relever les défauts d'une œuvre de mérite, qui se classera parmi les ouvrages représentatifs de la phiosophie américaine dans ces dernières années, et où il y a des pages excellentes.

JEAN WAHL.

J. S. MACKENZIE, professeur honoraire de logique et de philosophie à l'Université de Cardiff : *Elements of constructive philosophy*. Un vol. in-8 de 487 pages. Londres, George Allen et Unwin; New-York, The Macmillan Co., s. d. (La préface est datée d'août 1917.)

L'ouvrage de M. le Pr Mackenzie a été commencé, nous dit-il, il y a plus de vingt-cinq ans; certaines parties en ont été déjà publiées dans divers périodiques, mais elles sont ici reprises avec de nombreuses modifications. Le livre est une revue, presque aussi complète que peut l'être un travail de ce genre, des problèmes fondamentaux de la philosophie : la connaissance, le doute, la croyance, le jugement, la vérité, la réalité ; — les catégories, l'unité, la causalité, l'idée de valeur, la liberté, la personnalité; — la structure générale de l'univers, la contingence, l'infini, l'ordre du monde, le bien et le mal, le rapport de l'homme à la nature, la survivance à la mort. Le titre, *Constructive philosophy*, pourrait faire croire qu'il s'agit ici d'une tentative dialectique, à la manière de Hegel ou d'Hamelin; mais il n'en est rien : les problèmes dont il s'agit sont au contraire examinés directement, chacun pour lui-même, sans apparence de coordination *a priori*. Il semble bien que l'auteur se soit mis en toute bonne foi devant les questions, pour lui-même d'abord, et sans préoccupation du public, et qu'il en ait uniquement cherché les solutions qui lui paraissaient le plus satisfaisantes, — sans se dissimuler, sans essayer de dissimuler par des habiletés de langage les doutes et les lacunes qui doivent nécessairement limiter de toutes parts le succès d'une pareille entreprise. Même quand il s'agit des catégories, il les *recueille* à la manière de Renouvier (qui était aussi probablement celle d'Aristote); il les extrait de l'analyse de la pensée au lieu de prétendre à les faire sortir nécessairement l'une de l'autre.

« Les conceptions fondamentales enveloppées dans la structure de notre univers ne peuvent qu'être graduellement épelées, exactement comme les érudits ont déchiffré l'alphabet hiéroglyphique et d'autres écritures inconnues; et il est fort à croire que nous ne sommes pas encore en possession de l'alphabet complet » (183). L'unité réelle qu'on peut trouver dans son œuvre est celle qui provient, comme il le remarque lui-même, de la liaison intrinsèque des problèmes, et de ce fait qu'en s'engageant dans chacun d'eux, on est amené à en toucher d'autres. Mais nulle part on ne trouve chez lui de « construction » factice : non seulement il sent toutes les difficultés des questions, mais il les souligne même volontiers : le dernier mot de son livre, c'est que nous avons seulement, avec le devoir d'agir aussi énergiquement que possible, le droit d'espérer qu'il y a dans la nature des choses des conditions favorables au succès de notre effort. L'ordre que nous trouvons déjà, dans le monde limité que connaît l'homme, est suffisant pour nous permettre de supposer sans invraisemblance que le tout est vraiment un *Cosmos*, qu'il possède un degré d'ordre encore bien supérieur, voire même un ordre parfait qui ne laisse place ni au chaos ni à la contingence. De même, les progrès indubitables que nous avons réalisés à certains égards nous donnent lieu de penser raisonnablement que d'autres progrès analogues peuvent encore être réalisés grâce à la volonté des hommes. Ce sont d'abord les progrès de l'industrie, assurant une exploitation de plus en plus large des forces de la nature au profit de la liberté humaine; l'administration par la communauté de tout ce qui sert aux besoins essentiels de la vie (l'éducation comptant au premier rang de ces besoins); l'égalisation des droits entre hommes et femmes; l'effacement de l'opposition entre villes et campagnes; l'union des religions; l'établissement d'un gouvernement constitutionnel dans tous les États; la création d'une société fortement organisée pour maintenir la paix internationale; peut-être aussi l'adoption d'une langue auxiliaire universelle (473). Mais tout cela n'a rien de nécessaire ni de garanti : « Si quelque chose est certain relativement à la vie humaine, c'est qu'il n'y a rien dans cet ordre de choses que ce qui est créé par un courageux effort. Si c'est la grâce qui sauve, il faut avouer du moins que la grâce n'agit que par notre entremise » (474).

Une partie considérable de l'ouvrage est consacrée à la nature du *Cosmos* et à l'idée corrélative de la religion. M. Mackenzie croit à une unité réelle du monde, opposée au pluralisme, à la contingence, mais qui ne va pas jusqu'au monisme absolu. Il interprète Bradley dans un sens qui réduit autant que possible ce que sa théorie de la réalité présente d'extrême. Le mot de « Cosmisme », qui est en effet assez expressif, lui paraît convenir pour caractériser la conception qu'il adopte lui-même. Entre l'être total du monde et les individus que nous sommes, il admettrait volontiers un rapport analogue à celui de

l'artiste à ses créations. Shakespeare a créé Iago : Iago n'est rien en dehors de la pensée de Shakespeare. Et pourtant Iago a son caractère propre, qui n'est pas celui de Shakespeare. Et les vices de Iago sont une perfection dans son œuvre (382-388). Peut-être aussi le mal de l'univers doit-il, sans perdre son caractère propre, se justifier de même dans l'ensemble par une considération de beauté : mais une beauté de cette envergure est véritablement un bien; notre idée de la valeur morale, si elle s'élargissait jusqu'à s'appliquer à l'Univers entier, ne ferait sans doute qu'un avec la perfection sur laquelle se guide le poète éternel. L'idée de beauté est une voie d'accès vers l'idéal cosmique; elle est pour nous la plus facile à suivre : mais elle n'est pas la seule, et elle ne se confond pas avec cet idéal.

Les questions plus spéciales traitées par l'auteur au cours de cet ouvrage, forment une véritable encyclopédie : elles enveloppent non seulement tous les problèmes de philosophie générale, mais encore une part notable des questions de logique et de psychologie. A la lecture de la plupart de ces chapitres, on a la même impression qu'en face d'un de nos meilleurs cours de philosophie d'enseignement secondaire : c'est une revue rapide des doctrines, rapprochées et jugées avec un éclectisme toujours intelligent, quoique parfois un peu rapide. On y peut relever, avec un bon sens qui va dans bien des cas jusqu'à la pénétration, une remarquable capacité de distinguer les idées voisines, les concepts divers qui se cachent sous un même mot, et ce n'est pas de peu d'utilité. Διορίζειν οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν, disait Aristote. On en trouvera des exemples assez remarquables à propos des différentes sortes d'ordre (107-111), des sens du mot *réalité* (124), des diverses applications du terme *unité* (231-245), des variétés de la valeur (276-290), des formes sous lesquelles se présente le problème de l'infini (400 et suiv.); et il tire même de cette méthode d'analyse des conséquences très intéressantes quand il accorde aux lois de la pensée une valeur objective, tout en refusant d'y reconnaître, au sens cartésien ou même kantien du mot, des lois de la réalité[1].

Une qualité du même genre apparaît dans le don de dégager l'essentiel, de choisir l'exemple le plus simple parmi ceux qui restent typiques; et de là vient que, malgré l'abondance presque excessive des questions touchées, malgré la richesse des matières et des références, il est rare qu'il y ait de la confusion ou de l'obscurité. L'ouvrage, à cet égard, serait une excellente introduction aux études de philosophie générale, pour des jeunes gens déjà cultivés qui aborderaient cet ordre de problèmes. C'est au reste un des buts que s'est proposé l'auteur : il a voulu que cet inventaire de ses propres idées put être en même temps un instrument d'éducation philosophique; et il y a réussi.

1. Voir, notamment, p. 80-84 et 86-87.

M. Mackenzie est un homme qui a beaucoup lu, qui s'est tenu au courant des discussions contemporaines, au moins en ce qui concerne la production de langue anglaise, et dans une certaine mesure, celle de langue allemande. Mais pour la France, si l'on met à part les œuvres de Bergson, universellement connu, et qu'il cite souvent, sa documentation est tout à fait maigre. D'après le relevé même de son Index, Boutroux n'est cité qu'une fois; et il en est de même de Renan, d'Henri Poincaré, de Binet, et aussi de Dauriac, Le Bon, Schuré; Comte et Ribot viennent ensuite avec deux mentions; trois notes renvoient à différents passages du livre de Lucien Poincaré sur *La Physique moderne*... et je crois bien que c'est tout. Ni Cournot, ni Renouvier ne paraissent connus, alors que les problèmes traités provoqueraient si souvent des rapprochements avec leurs doctrines. Et je ne nomme pas, pour ne pas commettre à mon tour d'omission injuste, tous les philosophes actuellement en vie dont on est déçu de ne pas trouver ici le nom. Il est bien entendu que je ne lui en fais nullement un grief; c'est sans doute l'effet des conditions universitaires au milieu desquelles il a travaillé. Mais il était peut-être utile d'en faire l'observation, pour montrer quel effort serait encore nécessaire de notre part pour faire connaître, même chez nos plus proches voisins et amis, les résultats de notre activité philosophique.

A. L.

II. — Philosophie religieuse.

PROSPER ALFARIC : *Les Écritures Manichéennes*. Leur constitution, leur histoire. — II. Étude analytique. 2 in-8 de III-154 p. et 240 p. Paris, E. Nourry, 1918.

Cet ouvrage, qui se présente comme une thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres et qui fut, en effet, pour l'auteur, un travail d'approche pour la confection de son magistral volume consacré à *l'Évolution intellectuelle de saint Augustin* (C. R. dans *R. philosophique*, t. LXXXVIII, p. 497), est un monument d'érudition et une contribution fort importante à l'histoire des idées. Répertoire lucide et complet de la littérature manichéenne, il a exigé une compétence infiniment variée : celles de l'hébraïsant, de l'hélléniste, de l'arabisant, de l'orientaliste, d'autres encore; compétence qui ne se réduit nullement à de la documentation étendue et diverse, mais qui situe avec précision chaque source à sa place respective et lui assigne par là même son exacte valeur. Aucun interprète du manichéisme n'avait encore su embrasser avec une telle connaissance de cause les données persanes, chinoises, indiennes, qui interviennent autant que les données syriennes, juives, chrétiennes dans l'histoire de ce grand événement religieux.

Ce sujet qu'il possède si à fond, M. Alfaric n'a fait aucun effort pour le dominer, si l'on entend par là qu'il n'a pas cherché à reconstituer

la pensée manichéenne à travers ses modalités et son évolution ; mais il l'a maîtrisé au point d'arriver à l'élucider dans sa totalité; il en est devenu non seulement l'explorateur, mais le géographe. Toutefois la géologie du terrain reste à faire. Ce dernier point, l'auteur ne nous l'accorderait peut-être pas : il paraît croire en effet que la doctrine fut à peu près identique et invariable dans toutes les civilisations où elle a pénétré et dont elle a pris le langage (I, 32). Nous nous permettrons, nous, de douter qu'une pensée ait pu, sans s'altérer, se répandre de l'Asie antérieure à l'Espagne et à la Chine. On est bien forcé de reconnaître que les Manichéens furent confondus ici avec les Zoroastriens, là avec des sectes bouddhistes, ailleurs encore avec les Taoïstes. Partout où préexistait un germe de dualisme, opposition du bien et du mal ou de l'esprit et de la matière, antithèse du *yin* et du *yang*, distinction d'hypostases différentes au sein de la divinité, le chemin leur était frayé, mais au prix de compromissions entre la doctrine de Mani et les idées régnantes. Nous admettons d'ailleurs très volontiers qu'il était loisible à l'érudit de borner sa tâche ainsi qu'il l'a fait.

La simple énumération des textes constitutifs du canon manichéen où, en outre des écritures propres à la secte, figurent des livres juifs, chrétiens, grecs, mazdéens, bouddhiques, atteste le caractère quasi universel du manichéisme, non seulement dans sa propagation ou son influence, mais dans son origine. L'immensité de sa zone d'action s'explique en partie par le syncrétisme dont il procède, et cet esprit syncrétique, il le doit à la gnose, sa principale source. En montrant chez les Sabéens les ancêtres des Manichéens, en signalant les affinités entre Bardesane et Mani, en établissant que le *Pasteur d'Hermas* a été connu des Manichéens Ouïgours, sur les confins de la Mongolie, M. Alfaric a mis en lumière à la fois ce que le manichéisme a dû aux gnostiques, et la prodigieuse expansion que la religion nouvelle a donnée aux spéculations syriennes. Une justification purement doctrinale ne suffirait point à expliquer une telle puissance d'apostolat. Le chaos intellectuel où pullulaient les systèmes gnostiques était favorable à l'essor et surtout à la combinaison des idées les plus hétéroclites, mais il ne s'accommodait guère de la constitution d'une église fortement organisée, capable d'entreprendre avec méthode et discipline la conquête des âmes parmi les races les plus diverses. Cette organisation, que le manichéisme a mise au service de la gnose, il n'est pas téméraire de supposer qu'il l'a empruntée à la seule religion universellement répandue et douée d'une solide armature qui régnât alors en Asie : au bouddhisme. Plus d'un argument à l'appui de cette hypothèse pourrait s'extraire des doctes études de M. Alfaric. Mais il suffit au mérite de ce dernier que toute recherche relative au manichéisme doive désormais prendre son point de départ dans le présent travail.

P. Masson-Oursel.

Frederick Schleiter : *Religion and Culture, a critical survey of methods of approach to religious phenomena.* — New-York, Columbia University Press, 1919. In-8 de x-206 pages.

L'œuvre de méthodologie religieuse réalisée ici par M. F. Schleiter apparaîtra comme plus négative que positive. Il découvre sous les hypothèses les plus diverses, tentées pour expliquer les faits religieux, des généralisations superficielles, des classifications prématurées. Sa critique sèche et hautaine décèle sans peine, à travers la complexité apparente des théories, leur simplisme et leur insuffisance. Ni la méthode comparative, ni l'interprétation ethnographique, ni la supposition d'un esprit ou d'une puissance magique agissant à travers la nature, ne réussissent à rendre compte de la totalité des données religieuses. L'auteur appelle notre attention, par exemple, sur la croyance en la vertu des talismans ou amulettes : croyance qui, selon les travaux de Karutz, n'implique ni l'ubiquité d'un esprit, ni celle d'un mana; l'efficacité émanative de certaines matières, phosphorescence, fluorescence, etc., l'éclat des pierres précieuses ont conféré à de simples objets, en dépit des théories, une valeur religieuse.

Une leçon de scepticisme se dégage ainsi de ce livre. Une partie positive s'y rencontre cependant. Pour M. Schleiter c'est un caractère — ne disons pas le caractère — des croyances magico-religieuses, que la présomption d'une relation causale entre des événements ou des objets; mais le mécanisme de cette causalité peut ne pas apparaître à la conscience du sujet (136-154). Excellente occasion de montrer quelle diversité de processus se trouve subsumée sous le mot vague de causalité, dont on a si étrangement abusé. La connexion entre deux faits ou deux choses, enveloppée dans une croyance religieuse, ne présente guère, en effet, un caractère logique : il suffit qu'elle soit inhérente à la mentalité du milieu ambiant (cultural milieu, p. 161 ; ainsi s'explique le titre, qu'il faut, semble-t-il, comprendre de la façon suivante : corrélation entre la religion et le stade de culture dans une société donnée) pour qu'elle s'impose aux consciences. Entreprendre avec cette conviction, mais en évitant tout esprit de système, l'exploration des faits, qu'on devra, pour longtemps au moins, se contenter de décrire : telle est, aux yeux de M. Schleiter, la seule tâche légitime de l'actuelle science des religions.

Kreglinger (R.) : *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse.* I. Les primitifs, l'Égypte, l'Inde, la Perse. — Bruxelles, Lamertin, 1919. In-8 de 370 pages.

L'entreprise inaugurée par ce premier volume représente, selon la déclaration de l'auteur, un effort d'une part pour « résoudre les problèmes relatifs aux origines, montrer notamment quelle pouvait être

la base psychologique des diverses conceptions religieuses et des rites principaux, et préciser les liens rapprochant l'une de l'autre les religions successivement apparues et les étapes conduisant peu à peu des solutions naïves imaginées par les primitifs aux conceptions profondes des religions philosophiques »; d'autre part pour étudier spécialement « dans les différentes civilisations, les manifestations religieuses les plus typiques, celles qui y reçurent le développement le plus complet » (p. 3).

Peut-être est-il prématuré d'affirmer dès à présent que M. Kreglinger a atteint, ou qu'il a manqué son but. Pour autant que le premier volume nous autorise de juger l'œuvre, il nous paraît que cette dernière constitue un recommandable manuel d'histoire des religions possédant les mérites des meilleurs ouvrages de cette sorte, sans présenter une originalité particulière. Son dessein expressément énoncé, dans les termes rapportés ci-dessus, le dispense toutefois du devoir, qui incombe à un manuel, de se montrer relativement complet; on aurait mauvaise grâce à relever des omissions qui peuvent être volontaires; et il est bien certain que si l'auteur prétend caractériser l'attitude religieuse propre à chaque civilisation et la connexité des diverses formes religieuses à travers leur évolution, il doit envisager les faits d'assez haut pour en obtenir une vision simplifiée.

Encore conviendrait-il que la simplification tînt à la profondeur des aperçus, mais nous craignons que souvent elle résulte plutôt du caractère sommaire de la documentation. Sans doute il deviendrait impossible à un seul homme d'écrire une histoire des religions s'il fallait, pour y réussir, réunir les compétences de nombreux spécialistes; et l'on est excusable d'avoir inégalement scruté les divers domaines dont on traite. Mais si M. Kreglinger nous apporte une étude très fouillée de la pensée égyptienne, son examen des religions de l'Inde se borne trop aux rudiments. Son appréciation du Brahmanisme repose presque exclusivement sur la lecture de la *Bhagavad Gîtâ* (qu'on appelle le Bhagavad Gîta), qui présente en réalité un caractère plus sectaire que brahmanique. De fait, Brahmanisme et Hindouisme ne sont nulle part distingués. Au sein du Bouddhisme la portée des deux véhicules est présentée de façon à ce point inexacte que de ces « deux écoles » on appelle le Mahâyâna « la moins intellectuelle ». On ignore donc que là s'est développée la plus riche spéculation philosophique. La tâche était, sans comparaison, plus simple en ce qui concerne la religion avestique, où les sources se réduisent presque à un texte unique, dont l'accès se trouve loisible à quiconque, grâce à J. Darmesteter.

En tout cas ce premier volume devrait nous permettre d'estimer si l'on est parvenu, comme on se flattait d'y prétendre, à « résoudre les problèmes relatifs aux origines ». Nous voyons bien que l'on cherche à déterminer quelle est la spécificité essentielle de chaque grande religion; mais c'est là signaler des « faits premiers », non donner

l'explication soit historique, soit dialectique de ces faits. Nous trouvons aussi une tentative pour relier telles notions fondamentales de la pensée égyptienne ou hindoue à la psychologie des « sauvages »; mais c'est là tout le contraire d'une explication des origines, si c'est reconnaître dans des formes ultérieures la persistance de formes plus anciennes. Nous lisons avec intérêt 165 pages consacrées à la mentalité primitive, mais nous n'y rencontrons aucune raison péremptoire de considérer les Indiens d'Amérique ou les Australiens comme des « primitifs »; nous regrettons plutôt que l'on confonde les uns et les autres, au lieu de s'attacher à les distinguer. Mais à combien d'ethnographes la même objection pourrait-elle être adressée! Il serait peu équitable de reprocher à un auteur son adhésion à un préjugé partagé par la plupart de ses contemporains. Passons donc condamnation sur ce point et reconnaissons que l'on a traité avec un soin particulier cette section de l'histoire religieuse. Une théorie d'allure assez nouvelle nous est proposée sur le totémisme : au lieu de voir, comme E. Durkheim, dans le totem la réalisation même du principe religieux, doué du mana et présentant pour le profane un caractère tabou, on considère le totémisme comme « une institution sociale d'ordre essentiellement économique, impliquant la division de la tribu en un certain nombre de clans, dont chacun est apparenté ou identique à certaines espèces animales ou plus rarement végétales » (149). Le clan du casoar serait, pour ainsi dire, dans la division du travail social, le syndicat des producteurs de casoars, à la façon dont la corporation de la boucherie peut avoir eu, au Moyen Age, le monopole de l'approvisionnement en viande. Cette thèse repose non pas précisément sur un amoncellement de faits convergents, mais sur l'assertion bien fragile que « le totem n'est pas un être qu'on adore », car « on est son égal » (160); et que par suite il n'a guère un caractère religieux; comme si le principe religieux n'était pas nécessairement, vis-à-vis de l'individu, immanent autant que transcendant.

OKAKURA (KAKUZO) : *Les Idéaux de l'Orient. Le Réveil du Japon.* — Traduction de Mlle Jenny Serruys. Préface de M. Aug. Gérard. Paris, Payot, 1917. In-8 de 360 pages.

Okakura (1863-1913), historien et critique d'art japonais, s'est révélé aussi artiste que savant dans ces pages où à grands traits, mais avec la brosse et le pinceau d'un maître, il peint de façon prestigieuse la civilisation de l'Extrême-Orient et l'histoire de son pays. Les deux articles qui composent ce volume, rédigés en anglais, ont été brillamment traduits par Mlle Serruys : le style éclatant, le relief nerveux de l'original se retrouvent intacts dans la version française. En lisant ces chapitres si riches, où presque chaque phrase apparaît aussi

suggestive qu'expressive, on ne peut se défendre de saluer en l'auteur un Taine de l'Extrême-Orient.

L'intuition profonde qui inspire l'ouvrage entier pourrait se résumer ainsi : l'esprit de l'Asie, surtout si l'on entend par ce terme géographique l'Inde, la Chine et le Japon, est un; et c'est essentiellement dans la civilisation japonaise que se reconnaît et se consacre cette unité. Proclamer que le Bouddhisme a unifié en quelque manière ces trois foyers de culture humaine, ce serait énoncer une banalité; la portée de ce livre est tout autre. Il établit avec une magnifique exubérance d'arguments les correspondances historiques, les affinités dogmatiques dont le faisceau constitue l'unité asiatique; et son enthousiasme patriotique se plaît à reconnaître dans le génie de l'empire du Soleil Levant la projection en raccourci de toute l'Asie, le creuset où cette dernière peut, par une sorte de concentration, élaborer les formes idéales, futures et pourtant vraies dès toujours, qui résultent avec nécessité de son histoire. Car tout progrès du Japon est une restauration de son plus antique esprit. Thèse discutable, qui contredit l'opinion la plus accréditée en Europe sur la pensée japonaise, volontiers jugée imitatrice plutôt qu'originale. Mais thèse singulièrement pénétrante, et qui ne saurait guère être défendue avec plus de compétence et de force, avec plus de finesse aussi et d'élégance qu'on n'en trouve dans ces pages.

Les transcriptions de mots sanskrits ou chinois sont trop souvent défectueuses. Ainsi, au lieu de Bouddha Gaya (33, 75, 96) il faut lire Bodh-Gayâ; au lieu de Sancharacharya (253, 357), Çaṃkarâcârya; au lieu d'Asvaghocha (92), Asvaghosha (84) ou mieux Açvaghoṣa; au lieu de Boddhisattvas (204, 208), Bodhisattvas; au lieu de Kharma (233), Karma; au lieu de Banaprasta (248), Vanaprastha; au lieu de Vasubandha (111), Vasubandhu; au lieu de Roshana (115), Rocana; au lieu d'Amitaba (241), Amitâbha; au lieu de Hang (153), Yang; au lieu de Han fei tsen (243), Han fei tseu. Enfin il est au moins étrange de parler des « chansons » de Kâlidâsa (109; cf. 88), et d'écrire que « le » (lire la) Bhagavad Gîtâ (79) « était parlé » au champ des Kurus (86), théâtre de l'action dans le célèbre épisode du *Mahâbhârata*.

FLORIS DELATTRE : *La pensée de J.-H. Newman*. — Paris, Payot (s. d.). In-16 de 306 pages.

Il convient de féliciter la maison Payot d'entreprendre, sur le type du présent ouvrage, une série de publications relatives à l'œuvre de divers penseurs étrangers. L'œuvre est exposée non par un critique, mais par l'auteur lui-même, grâce à une sélection d'extraits empruntés aux différentes époques de sa vie, et présentés au lecteur à la fois en texte et en traduction. Ici M. F. Delattre a fort judicieusement glané à travers la longue carrière du prélat d'Oxford, les morceaux

les plus aptes à mettre en lumière la personnalité toujours frémissante du fellow anglican destiné à devenir cardinal de l'Église romaine. Une bibliographie très soignée, une introduction où se trouve résumée, en une précision succincte, la vie de Newman, une traduction qui émane d'un anglicisant émérite, font de ce volume un modèle du genre. P. MASSON-OURSEL.

III. — Philosophie scientifique.

Introduction to Mathematical Philosophy, par BERTRAND RUSSELL. — 1 vol. in-12 VIII-208 p. G. Allen et Unwin, Londres, 1919.

Après avoir publié, dans une féconde collaboration avec M. Whitehead, les trois volumes des *Principia Mathematica* (1910-1913), Bertrand Russell devait naturellement être tenté de résumer les résultats d'ordre général auxquels étaient aujourd'hui parvenues les études logico-mathématiques dont il est le principal promoteur. Ce travail correspond ainsi à ce que Couturat avait fait, au lendemain de l'apparition des *Principles of mathematics* de 1903; et ce ne sera pas chose moins utile pour ceux qui désirent s'initier à la logistique, tout en craignant d'être rebutés dès l'abord par les doubles difficultés d'un symbolisme nouveau et d'une technique abstraite. Dans cette *Introduction* à la Philosophie mathématique, M. Russell commence par exposer la théorie de Peano sur le nombre naturel, puis il introduit la définition du nombre suivant Frege, il traite de l'induction mathématique, et de là il passe à la définition de l'ordre, aux différentes espèces de relations et de nombres, aux théories de Cantor, enfin à l'examen de l'axiome de Zermelo, qui semble marquer comme une limite, jusqu'ici infranchissable, du dogmatisme logico-mathématique. A partir du chapitre XIV, commence la partie plus proprement logistique où la théorie de la déduction se trouve reprise à sa base, de façon à introduire les doctrines récemment établies par M. Russell sur les fonctions propositionnelles, sur la description (à la suite des travaux de Meinong), et, enfin sur les classes, dont la notion, après avoir servi de point de départ à l'algèbre de la logique, serait maintenant éclaircie en dernier lieu, au moins suivant l'ordre adopté dans cette *Introduction*.

La philosophie mathématique de M. Russell a subi, on s'en aperçoit, plus d'une modification, à la suite de difficultés dont la plupart ont été d'ailleurs découvertes par les logisticiens eux-mêmes. Elle est restée néanmoins fidèle à son inspiration initiale, qui est que la déduction, entendue au sens purement analytique, devrait se suffire à elle-même. Que vaut ce postulat, transmis d'Aristote à la Scolastique et déjà ressuscité par l'école wolfienne? La grande originalité et le grand mérite de la logique moderne c'est qu'elle ne permet plus

qu'on réponde *a priori*, par des considérations générales sur l'être ou sur la méthode. Il faut, avant de juger, mettre la main à la pâte, se rendre compte de l'ampleur et de la précision également inattendues, qu'ont prises les théories sur les conditions du raisonnement exact et les formes explicites du discours; il faut donc avoir parcouru, scruté, le domaine très vaste dont le présent ouvrage, sous une forme particulièrement concise et claire, donne une vue générale et permet une rapide exploration. L. B.

MAURICE BEDOT : *Essai sur l'évolution du règne animal et la formation de la société.* Un vol. in-12 de 177 pages, Paris, Alcan; et Genève, Georg et Cie, 1918.

Ce livre résume, en termes très généraux, mais pourtant d'une manière lucide, et souvent avec relief, les idées contemporaines sur l'origine aquatique de la vie, son passage des milieux marins aux milieux terrestres, l'adaptation des structures anatomiques aux conditions d'existence, enfin la formation des groupements de toute espèce, depuis les bancs de poissons et les essaims de moucherons jusqu'aux sociétés humaines : tous ces groupements sont réunis sous le nom d'*agèles*. L'auteur distingue avec beaucoup de netteté les « agèles » qui sont le résultat d'un rapprochement involontaire, ceux dans lesquels la réunion des êtres similaires est produite, ou du moins maintenue par une sympathie psychologique (analogue à celle dont Tarde faisait le grand ressort de la communauté humaine), enfin ceux dans lesquels la cohésion dépend surtout de la division physiologique du travail. Mais il ne cite ni Tarde, ni Durkheim, pas davantage Bergson, bien que ce qu'il dit du rôle de l'intelligence fasse quelquefois penser presque inévitablement à l'auteur de *l'Évolution créatrice*. Les auteurs qu'il mentionne sont d'ailleurs peu nombreux : Milne Edwards; Espinas, qu'il paraît avoir lu avec grande attention; Ferrière, contre lequel il défend, avec modération, le droit d'assimiler les sociétés à des organismes. Sa formation paraît être exclusivement biologique, et rappelle un peu celle de Le Dantec[1]. Il ne distingue pas bien l'individu de la personne (172) : il croit qu'*individu*, au sens étymologique, désigne un être qu'on ne peut diviser matériellement sans le faire périr (137). Il se représente les religions primitives comme suscitées, chez les hommes les plus intelligents, par le besoin de donner un appui aux notions morales naissantes (153). — Quand il rencontre cette question, du plus vif intérêt philosophique, le polymorphisme des individus dans les sociétés inférieures, opposé à la division du travail *sans* polymorphisme dans les sociétés humaines, il la formule avec netteté, il indique même en quelques mots l'anti-

1. Le livre n'indique pas les titres ou fonctions de l'auteur. On me dit qu'il est directeur du Muséum d'histoire naturelle de Genève.

nomie du polymorphisme et du développement intellectuel (149-150), puis celle des notions de liberté, d'égalité et de justice d'une part, et d'évolution de l'autre (167); mais il ne s'occupe pas de rattacher ces remarques incidentes aux théories ou aux œuvres qu'elles évoquent tout de suite pour un homme du métier[1]. — Ce n'est pas qu'il se désintéresse des applications morales; bien au contraire : toute la fin de son livre leur est consacrée et contient des remarques fort originales sur la triple opposition entre les intérêts de l'espèce, ceux de la société et ceux de l'individu, comme aussi sur l'affaiblissement, chez l'homme, du respect de la vie de ses congénères, sur les altérations de l'instinct, sur la responsabilité individuelle et la responsabilité sociale. Mais on ne voit pas bien comment, en ce cas, on peut revenir aux lois naturelles gouvernant l'évolution des êtres organisés pour y chercher, comme le veut l'auteur, une règle et un principe d'équilibre moral. Accordons que l'homme se soit d'abord grisé du pouvoir de son intelligence, et que de là soient nés le meurtre, la guerre, l'esclavage, l'exploitation de la femme, inconnus des races les plus anciennes; puis, que « l'intelligence, comme toute chose, ayant évolué », elle ait enfin « mis sa force au service de la morale et de ses aspirations à un idéal de justice » (174), — il reste que de l'avis même de l'auteur, « ces notions de liberté, d'égalité et de justice sont complètement absentes des lois naturelles qui ont dirigé le développement des organismes » (167). Alors, comment la morale consiste-t-elle « à comprendre que le bonheur ne peut pas exister sans l'observation des lois naturelles? » (174). N'y a-t-il pas là une dualité persistante qui n'est pas résolue — et qui sans doute, par la nature des choses, ne peut pas l'être?

A. L.

IV. — Psychologie pathologique.

Dr Albert Deschamps : *Les Maladies de l'Esprit et les Asthénies* (Paris, Alcan, in-8, 740 p., 1919). — « L'unité de la pathologie psychique et par conséquent de la fonction psychique, sous l'immense complexité des phénomènes » (p. XXII), fait que tous les « dyspsychismes » apparaissent comme autant de troubles non d'une substance (« âme » des spiritualistes), mais d'une activité, connue seulement par des rapports variés entre phénomènes (p. 497). « Les termes qui actuellement servent à désigner les états psycho-pathologiques : psychonévroses, neurasthénie, hystérie, pithiatisme, sont des mots trop vagues ou trop particuliers » (p. 478). L'entité « psychasthénie » correspond à une grande diversité de manifestations d'une faiblesse psycho-physiologique, d'asthénies. Les dyspsychismes révèlent « un état fonctionnel psychique défectueux et permanent que l'on peut

1. Par exemple, et pour ne citer que celui-là, le vigoureux ouvrage de M. Bouglé qui a pour titre : *La Démocratie devant la science*, Félix Alcan, éd., 1904.

appeler *méiopragie psychique* ». La méiopragie « est évidemment une tare de dégénérescence » ; mais tout méiopragique n'est pas un dégénéré dans le sens donné par Régis à ce mot ; il est plus ou moins anormal, présente de la dépression ou de l'excitation (hypo- ou hyperpsychisme), et son défaut d'adaptation peut être soit diffus, soit systématisé, ou bien psychique, intellectuel, émotif ou bien psychophysiologique (d'ordre psycho-moteur), avec ou sans paralogisme (cf. p. 303). Le paralogisme est caractérisé généralement par l'inaptitude à *achever* les opérations mentales, à parfaire les synthèses normales (voir notre thèse sur l'*Instabilité mentale*). Mais l'inachèvement des processus psychiques indispensables mène à la *rumination* et à la *justification*, dont le rôle est considérable dans toutes les formes pathologiques du *scrupule*. Aussi la *dérivation* est-elle fréquente : « Substitution d'actes ou de pensées faciles, ou de réactions viscérales quelconques à des pensées et actes plus difficiles, mais logiquement adaptés à la réalité » (p. 313), avec ou sans mimique spéciale. Il va sans dire que l'élaboration du jugement faux n'est pas toujours consciente ; que les processus subconscients jouent dans la formation et le maintien des croyances objectivement injustifiées une part souvent considérable, souvent difficile à reconnaître. La plupart des inadaptés sont d'ailleurs des émotifs et l'on sait, mieux surtout depuis les études récentes sur les commotionnés, combien le choc émotionnel a de puissance non seulement dissolvante mais synthétique (à faux). L'obsession asthénique, plus ou moins durable, paraît être une réaction personnelle contre une inadaption psychique : une *stabilité morbide* tend généralement à s'établir sur le terrain de l'instabilité et de l'imperfection mentales (cf. p. 343). Nous avons montré comment l'insuffisance intellectuelle et pratique amène le doute, qui est au fond de bien des obsessions d'asthéniques ; l'auteur dit : « Nos asthéniques insuffisants sont des douteurs » ; il leur attribue un « désir de l'achèvement » qui paraît n'être en réalité que le besoin d'unité systématique, exprimé par notre loi fondamentale de psychologie normale : le malade a la « manie » des précisions, de l'ordre, de la symétrie, de la vérification, avec toutes celles qui en dérivent (onomatomanie, arithmomanie, manie de l'interrogation, de l'explication, de la perfection), dans la mesure où il se sent plus déficient à ce sujet. Les *phobies* se rattachent à l'angoisse dérivée du doute, accrue par l'interprétation ; les fugues et les tics en sont le prolongement dans la psycho-motricité. — A ces réactions systématisées, l'auteur oppose les réactions diffuses : la surprise, la contrariété, le mécontentement, le remords, le découragement exagérés ; la honte injustifiée, la révolte, l'ennui, le dégoût, la détresse, la recherche de la solitude, les attitudes morales, religieuses, philosophiques, le pessimisme, etc. (p. 378-418). Le détail deviendrait fastidieux.

Cette partie vraiment intéressante du livre (2e section de la Ire partie)

se trouve placée entre une théorie psychopathologique trop générale, qui suit trop servilement les divisions scolastiques de la psychologie traditionnelle et une étude trop touffue des doctrines médico-philosophiques. Quand donc les vrais chercheurs renonceront-ils à voir dans la psychologie classique comme un dogme fondamental et à accepter sans critique les données d'une fausse science des faits psychiques? La séparation des opérations intellectuelles, des états affectifs et de l'activité psycho-motrice est surtout inadmissible en psycho-pathologie, où la croyance, phénomène idéo-affectif et idéo-moteur, joue un rôle prépondérant. L'auteur a dispersé ses vues sur la croyance comme l'exigeait sa docilité à l'égard de la philosophie courante; il les a émises à propos du jugement (p. 47-62), puis à propos de l'émotion (p. 327-330), puis à propos de la thérapeutique (p. 578 et 710-718). Or c'est en définitive à la croyance, sans laquelle il n'y a pas de « conversion » (p. 515), qu'il fait appel pour fonder sa thérapeutique psychique. « C'est la croyance qui permet d'être tout ce que l'on doit être.... La rendre à celui qui l'a perdue — le convertir en un mot — tel est le but de toute religion comme de toute médecine » (p. 579). Si la *conversion* est « la méthode psycho-thérapeutique la plus sûre » (p. 583), c'est qu'elle fait appel à toutes les ressources de l'art de persuader, depuis la conversation jusqu'à la tactique qui use tantôt du silence et tantôt de la plus pénétrante analyse psychologique avec introspection provoquée, selon des procédés qu'il ne fraudrait pas exclusivement rattacher aux exagérations de la psycho-analyse de Freud. Bien des paragraphes du livre montrent l'intérêt que prend l'auteur aux tactiques psychothérapiques les plus variées, unies aux procédés physiothérapiques sans lesquels il n'est généralement pas de psychothérapie efficace. Mais bien des longueurs résultent, dans la troisième partie comme dans la première, de ce que les manuels de psychologie générale sont trop suivis pas à pas.

En somme, la « méiopragie » est étudiée dans tous ses détails plutôt théoriques qu'effectifs. La synthèse manque. On perd de vue l'unité systématique de la personnalité normale, modifiée mais non détruite par l'asthénie psychique. Le livre eût pu être réduit au moins de moitié et rendu beaucoup plus aisé à saisir dans son ensemble par un plus grand respect du concret. G.-L. DUPRAT.

V. — Pédagogie.

JULES PAYOT : *Le travail intellectuel et la volonté* (suite à l'*Éducation de la volonté*). — 1 vol. in-8, xv-272 p., F. Alcan, 1919.

Ce livre est écrit à l'intention des étudiants, « pour que leur travail soit plus heureux, plus facile, plus fécond, pour leur éviter de gaspiller leur énergie, à l'heure où ils ont à reconstituer la France » (p. xv).

Voici, dans leur ordre, quelques-uns des thèmes traités : 1° Aimer et savoir travailler : Le plaisir profond de l'énergie (p. 10-12); Les contrefaçons du travail; Pensez d'avance à ce que vous ferez; Pensez au comment; Démarrez avec vigueur; Une seule chose à la fois; Bien faire ce qu'on fait; Fantômes de fatigue; Allons jusqu'aux réserves profondes d'énergie. Peu d'heures de travail suffisent; Les heures sacrées (p. 79-97); Ta seule aide est en toi (p. 114). — 2° Les fondements psychologiques d'une bonne méthode de travail : Nécessité de l'ordre (p. 178); L'oubli libérateur (p. 183); Guerre aux notes passives; Lisons peu, mais bien; Les livres royaux (p. 183-217); La grande ville n'est pas nécessaire; Ni les longs loisirs (p. 257).

Ce n'est peut-être pas, contrairement à l'idée de l'auteur, la « doctrine psychologique », qui est le « fondement » réel de l'ouvrage. Cette doctrine apparaît dès l'abord comme restreinte, puisqu'elle ne s'étend pas explicitement au delà de l'attention et de la mémoire. Encore s'y borne-t-elle à quelques indications parfois contestables (est-il vrai, par exemple, que les « pointes » de l'attention se dressent entre les mouvements d'inspiration et d'expiration?) ou à des généralités, comme celles qui ont trait au travail latent d'assimilation et de désassimilation des souvenirs. Pour le reste, on ne trouve guère que quelques recettes pratiques, sur l'efficacité desquelles on conçoit parfois un doute. Peut-on, par exemple, pour se rendre maître de sa pensée, compter à ce point sur des associations qu'on manipule, sur des mots prononcés à voix haute, comme : « Je veux être maître chez moi ! » (p. 155). Que peut faire ce bruit en l'absence d'une idée attrayante ou vigoureuse, et que fera-t-il encore en sa présence?

A vrai dire, la doctrine ne s'arrête pas là, et bien que l'auteur n'y appuie point, on ne saurait négliger, par exemple, sa conception de la volonté. Elle date, nous dit-il, d'une « découverte » qu'il fit autrefois, au cours d'études médicales, à Sainte-Anne. « J'aperçus tout à coup que la volonté n'est qu'un mot. Sous ce mot, il y a un grouillement très enchevêtré de sensations, de tendances, d'émotions, d'idées, qui luttent pour se réaliser, donc pour s'emparer du pouvoir qui commande aux 368 exécutants que sont nos muscles » (p. 21). Que la volonté se réduise à une résultante d'impulsions, c'est une idée que suggère en effet aisément l'étude des malades. C'est aussi une idée séduisante pour ceux qui ont à agir sur la volonté des bien portants, des enfants ou des jeunes gens, par exemple. Mais l'expérience ne tardera pas à montrer au pédagogue que la prétendue résultante, si commode à manier, est aussi, en réalité, un principe dominateur et incoercible.

Au reste, ce n'est point sur d'aussi fragiles étais que repose l'autorité très réelle du livre. Il apporte aussi une profusion de conseils avisés, conseils qui peuvent avoir une efficacité véritable, bien que restreinte. Il n'est sans doute pas en effet inutile de s'entendre sur la catégorie de lecteurs que peut toucher ce livre, et sur l'aide qu'il est

à même de leur apporter. Il ne s'adresse ni à ceux qui perçoivent en eux une haute et forte vocation intellectuelle, ni à ceux qui n'en ont aucune, mais à ceux, plus nombreux, peut-être, qu'on ne pense, qui, doués pour entendre et suivre les appels de l'esprit, risquent aussi de les méconnaître ou de les abandonner pour d'autres. Il veut être un renforcement de cet appel, à quelque heure incertaine de l'adolescence. De même, ce *Manuel d'apprentissage intellectuel* (p. XV) ne prétend sans doute point apporter une méthode universelle de travail. Les grandes directions méthodiques dépendent en effet soit de la recherche elle-même, soit de cette diversité radicale des esprits, que l'auteur ne méconnaît point (cf. p. 78). Mais le bon conseiller rappelle ou enseigne ici des précautions qui peuvent servir à tous et partout, et qui, pour être minutieuses, peuvent pourtant avoir une influence utile ou même décisive aux moments ambigus où la volonté, tirée par deux forces contraires, suivra la meilleure, pour peu que celle-ci reçoive un appoint.

Il est vrai que l'auteur tente un moment d'aller plus loin, et de donner quelques conseils spéciaux à certaines recherches. S'il était chirurgien, nous dit-il, il « ne ferait jamais une opération sans l'avoir longuement étudiée sur son propre corps » (p. 237). Cela ne le mènerait peut-être pas bien loin. Il conseille de même d'apprendre la géométrie « en résolvant sur le terrain une foule de problèmes d'arpentage, de mesures de hauteurs » (p. 227). Bon pour un amateur, mais pour un spécialiste? Il voudrait, pour rendre « neuf et vivant » l'enseignement de la philosophie, au lycée, que cet enseignement « préparé pendant toute la durée des classes » ne fût « qu'une vue d'ensemble sur l'expérience toute (*sic*) entière des jeunes gens » (p. 241). La préoccupation de rapprocher enseignement et élèves est louable, mais n'est-il pas à craindre que, comme elle paraît être entendue, l'expérience de ceux-ci ne fût bien courte? Bref, l'on hésite un peu à partager le vœu que « dans chaque établissement d'instruction, un homme ayant le goût de choses de l'éducation, très instruit en psychologie, soit spécialement chargé de la mise en pratique des méthodes de travail » (p. XIV). Ce vœu se rapporte, il est vrai, au « siècle prochain ». Mais, pour le présent, on a le sentiment que si des hommes expérimentés, des esprits ouverts, peuvent donner sur la pratique du travail intellectuel d'excellents conseils généraux, mieux vaut laisser aux maîtres de chaque recherche la suggestion, et aux chercheurs eux-mêmes le choix des directions spéciales.

Enfin, ce qui donne aux conseils de M. P. assez d'ascendant pour faire passer toutes réserves, c'est, en dehors de leur valeur propre, l'accent très personnel dont ils sont animés. Il tient d'abord à la manière confiante et en quelque sorte ingénue dont l'auteur se donne lui-même en exemple, allant ainsi au-devant de la défiance qu'inspire aisément un moraliste et un conseiller, derrière lequel on est

naturellement porté à chercher l'homme. Mais cet accent tient surtout à une sincérité évidente et si vive, qu'elle transparaît presque constamment dans une œuvre et une pensée essentiellement volontaires. Il révèle tout un tempérament, avec des lacunes natives ou acquises mais aussi de fortes et rares vertus. Entre ces vertus, il faut mettre au premier plan celle que l'auteur a l'ambition de faire naître ou d'aviver chez ses lecteurs : le goût, l'amour intense, presque exclusif de la vie intellectuelle. Très entier, un peu tendu, parfois un peu gauche, et non sans quelques traces de négligence, ce livre est un appel, énergique et vibrant, vers l'air pur et vivifiant des sommets.

E. CRAMAUSSEL.

F. QUEYRAT : *L'Émulation et son rôle dans l'éducation.* Vol. in-16, 163 p. Paris, Félix Alcan, 1919.

L'émulation, dit M. Queyrat, « est le sentiment qui nous porte à égaler nos semblables, à ne pas nous laisser surpasser par eux, et même à les dépasser ». Il suit de là : 1° qu'elle n'est pas « l'imitation », car égaler les autres, « faire aussi bien qu'eux », ce n'est pas nécessairement faire comme eux, et les dépasser, c'est nécessairement faire autrement et mieux qu'eux; 2° qu'elle n'implique pas la « jalousie » et « l'envie », mais les exclut plutôt, car, quand on a le désir et le pouvoir d'égaler les autres, on n'a pas de raison d'en être jaloux. L'émulation n'est pas davantage la « rivalité » et « l'ambition », car elle vise, non le succès, mais l'estime des autres et de soi-même. Est-elle donc toujours un sentiment noble? Non pas, il y a une émulation « pour le mal » comme « pour le bien ».

Quelques-uns même la tiennent toujours pour suspecte, la réprouvent : MM. de Port-Royal, Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre. Ils la regardent comme un mal en soi ou un péché, en tant qu'elle relève de l'amour-propre, ou comme nous plaçant dans la dépendance des autres, portant atteinte à notre autonomie, ou comme nous rendant ambitieux, haineux, jaloux, etc. Mais ils se méprennent sur sa nature, versent dans le rigorisme moral et se montrent des pédagogues peu avisés. L'émulation est naturelle et nécessaire. Qu'on ne dise pas que l'enfant se comparera à lui-même, qu'il aspirera à se surpasser; qu'on n'essaie pas de fonder l'éducation tout entière sur le « plaisir » ou « l'intérêt » ou l'appel aux « sentiments » désintéressés et à la « raison » ! Tout cela sans doute est fort bien, mais ne remplace pas, ne vaut pas l'émulation, comme stimulant ou ressort de l'activité. L'émulation est partout, et elle est le principe de tous les progrès : dans les sciences, les lettres et les arts, dans l'industrie, l'agriculture, le commerce. Elle a donc aussi sa place dans l'éducation : c'est elle qui fait la grande supériorité de l'éducation publique sur l'éducation privée; les Jésuites dans leurs écoles en ont tiré un bon parti; Quintilien, Dupanloup,

Mme Necker de Saussure l'ont justement recommandée. Sa valeur vient « de ce qu'elle met en œuvre toutes nos facultés : la sensibilité par l'entraînement de l'exemple, par cette ardeur contagieuse qui gagne naturellement des êtres parcourant la même carrière; par l'attrait de la lutte, par le désir d'être remarqué, d'obtenir l'approbation et l'estime, par la joie du succès; — l'intelligence, par la conscience plus claire qu'elle nous donne de nous-mêmes, ainsi que par la vision nette du but à atteindre; — la volonté, par la nécessité de surpasser ceux qui y tendent comme nous, et aussi par la conviction que fournit du pouvoir de cette faculté la vue des succès d'autrui. De la sorte fait-elle, suivant l'expression de Voltaire, mettre à l'esprit « toutes voiles dehors », et s'exalter l'amour-propre dans ce qu'il a de meilleur et de plus fécond.

L'émulation a sans doute ses excès et ses dangers; il convient de la régler, d'en diriger l'emploi. Mais, à ces conditions et sous ces réserves, on ne saurait trop l'exciter et l'entretenir. Récompenses, éloges, notes, tableaux d'honneur, prix, concours, baccalauréat, tous les moyens sont bons pour exciter le zèle; M. Queyrat n'en veut supprimer aucun; il y ajouterait plutôt et aurait à en proposer de nouveaux.

Il s'éprend de son sujet, à mesure qu'il le développe; sa conviction se fortifie par ses réflexions, par ses observations. Il recueille les faits, favorables et contraires, les rapproche, les classe, et de leur simple comparaison fait sortir des conclusions nettes, précises, judicieuses. Cette monographie consciencieuse se recommande par la clarté de l'exposition, et intéressera également les éducateurs et les psychologues.

L. DUGAS.

PIAZZI (ALFREDO) : *L'educazione filantropica nella dottrina e nell' opera di G.-B. Basedow.* — Milano, Hœpli, 1920. In-8 de VIII-544 pages.

Travail compact, mais consciencieux, que devra connaître quiconque s'intéresse à l'histoire des doctrines pédagogiques pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle. M. Piazzi retrace la genèse de la pensée de Basedow, non seulement par une analyse attentive de ses œuvres, mais en replaçant l'auteur dans son milieu. A cet égard il a été tiré grand parti du dépouillement de périodiques de l'époque. On a esquivé la tentation, fréquente chez les monographes, d'ériger une figure de deuxième plan en personnalité de première importance; on n'a pas cherché à dissimuler ce qui subsiste de l'éclectisme et de la superficialité de l'Aufklärung chez un esprit plus exposé aux influences édulcorées de Thomasius et de Reimarus qu'à l'action puissante d'un Leibnitz ou d'un Locke. La vérité de la thèse de G. Paolo, selon laquelle Rousseau serait le réel initiateur du mouvement « philanthropique », est réduite à sa portée toute relative : les méthodes du pédagogue de Dessau s'apparentent plus directement

au réalisme de Comenius ainsi qu'à La Chalotais; et la conclusion de l'ouvrage adopte un jugement de Herbart qui oppose Basedow à un second pédagogue suisse : Pestalozzi. Sur Herbart lui-même, on signale fort à propos une influence de Basedow (185; 533-43). Une certaine persistance de l'humanisme classique se révèle dans le rôle important que laisse Basedow à l'instruction linguistique, où sont prévus non seulement l'apprentissage du grec et des principales langues vivantes européennes, mais une certaine notion des « langues orientales », dont l'enseignement doit incomber, il est vrai, au clergé (363) : il n'est pas indifférent de rappeler ici que le maître hambourgeois a été l'aïeul de Max Müller. Regrettons qu'un index ou même simplement une table détaillée ne facilite pas le maniement de cet estimable ouvrage.

VI. — LYRISME.

Brun (Louis) : Hebbel. *Sa personnalité et son œuvre lyrique.* — **Paris, F. Alcan, 1919. In-8 de xiv-884 pages.**

Hebbel, qui avait déjà suscité la curiosité de deux critiques français, M. Bastier et M. André Tibal, vient de trouver en M. Brun un analyste minutieux. Il semble que la nation qui a produit Mariette se soit efforcée de découvrir le secret de ce sphinx de la pensée allemande, dont la « Grübelei » est pour l'esprit français plus que pour tout autre esprit, une énigme. Le nouvel ouvrage est touffu à l'extrême : il nous fait examiner à la loupe et par le détail le plus menu un nombre considérable de poésies de Hebbel, disposées selon l'ordre chronologique et présentées de façon à restituer les attitudes du poète au moment où il écrivait, à l'égard tant des sentiments que des idées, tant des doctrines que des hommes. Une somme de travail immense a été dépensée, tous les aspects du sujet ont été envisagés, et chacun d'eux à de multiples reprises. Mais le souci d'objectivité et le désir d'être complet masquent les perspectives et les articulations de la pensée du poète-philosophe. Le lecteur de ce livre énorme y apprend beaucoup, mais doit opérer lui-même une élaboration de synthèse que les pages finales, annonçant ce nouveau point de vue, ne fournissent point.

Tous les matériaux sont du moins à pied d'œuvre; et peu de livres français sont aussi recommandables à qui désire s'initier au lyrisme allemand. M. Brun a montré à chaque page de son livre, à propos presque de chaque passage caractéristique de son auteur, les influences subies par ce dernier : influences de la prosodie ainsi que des doctrines esthétiques de Schiller; influence surtout de Uhland et de Gœthe. L'action prédominante de Gœthe a décidé de l'orientation du lyrisme hebbélien, dont la formule abstraite pourrait s'exprimer ainsi : coïncidence du poète avec le principe de la nature, dans son acte créateur de formes individuelles. Mais on nous révèle à juste titre des

traces de l'ironie de Heine et l'amorce du nietzschéisme chez celui dont nous dirions volontiers que sa métaphysique sentimentale procède de Jacobi et s'affilie à la positivité romantique de Feuerbach.

LARSSON (HANS) : *La Logique de la Poésie.* Trad. de E. PHILIPOT. Préface de E. BOUTROUX. Avertissement de L. MAURY. — Paris, E. Leroux, 1919. In-8 de XXVIII-201 pages.

Ce livre inaugure de remarquable façon une collection de traductions d'auteurs scandinaves en offrant au public deux travaux du philosophe suédois Larsson : *L'intuition* et *La Logique de la Poésie.* L'un remonte à 1892, l'autre est de 1899 : dates à retenir, si l'on veut juger l'œuvre, comme il faut le faire, en parallélisme avec les productions contemporaines de MM. Boutroux et Bergson, comme aussi de James, d'Eucken et de Croce. A l'époque, il est vrai, où des tendances similaires se faisaient jour de part et d'autre, le maître de Lund a élaboré, comme psychologue et esthéticien, une conception de l'esprit voisine de celle qu'un Bergson tirait de l'introspection métaphysique. La fonction essentielle de l'esprit, celle qui explique à la fois la perception et la création artistique, celle qui préside à la vie morale et spirituelle, c'est l'intuition, conçue comme faculté de synthèse immédiate. Mais il importe aussitôt d'ajouter que l'originalité de Larsson consiste en ce qu'il envisage cette fonction non comme une génialité romantique, sans autre loi que l'arbitraire de sa fantaisie, mais comme justiciable des règles logiques, dont elle est elle-même, d'ailleurs, législatrice. La raison dans sa source et la mysticité ne font qu'un ; d'où il suit d'une part que « la grande sagesse doit être mystique » (61), et de l'autre que la pensée est d'autant plus logique qu'elle est plus profonde. En cherchant à déterminer le caractère logique de la poésie, qui n'est autre chose que l'adoption d'un point de vue « centriste » à l'égard de la vie (103, 105, 198), par lequel est renoué le lien qui unit notre moi au monde environnant (10), l'auteur prétend démontrer cette idée abstraite dans un cas « crucial » entre tous. Mais la portée de la thèse déborde le domaine de la rhétorique, dont le second des articles traduits est un véritable manuel ; il s'agit en réalité d'une interprétation de toute l'activité spirituelle. Montrer que cette activité a sa logique, ce n'est qu'un aspect de la tâche assumée par Larsson. L'autre aspect, c'est le ferme propos non de relâcher, mais de parachever la logique en découvrant son essence même dans les données que nous croyons à tort mettre à part de la raison en les appelant mystiques. Rares sont les ouvrages qui présentent un intérêt aussi vivant, aussi contemporain, avec autant de charme que ces fins essais où la critique littéraire coïncide avec la critique philosophique. P. MASSON-OURSEL.

VII. — Morale, sociologie.

Social Purpose, a contribution to philosophy of civic society (La Fin sociale, contribution à une philosophie de la société civile), par H. J. W. HETHERINGTON, M. A. et J. H. MUIRHEAD *L. L.* D. Londres et New-York, 314 p.

Le livre de MM. H. et M. est intéressant à un double titre : comme synthèse et comme symptôme.

Comme symptôme : il nous révèle les préoccupations dont sont pénétrés à l'heure actuelle certains milieux anglais. On veut, après la grande guerre, se préparer à une grande reconstruction. Et on se rend compte qu'il n'y a pas de reconstruction sans rééducation. On cherche donc à réveiller le sens civique. On ne souhaite pas toutefois que l'État devienne une manière de dieu, ni le patriotisme une religion exclusive comme en Allemagne. Le problème est de limiter l'individualisme sans étouffer, mais en développant au contraire les personnalités.

Pour résoudre ce problème, MM. H. et M. esquissent une synthèse de « philosophie critique ». Ils ne veulent en sociologie ni de l'atomisme ni de l'organicisme. Pour eux les sociétés sont avant tout des incorporations de volontés. Les forces ainsi constituées sont d'ailleurs adjuvantes plus que comprimantes pour l'individu. Il ne saurait réaliser sa fin par lui seul. Une organisation sociale est toujours la condition de toute vie spirituelle. D'où l'autorité morale dont les formes de la société se trouvent revêtues.

Après avoir établi ces principes généraux dans une première partie (I. Introduction; II. La théorie sociale en formation; III. La volonté dans l'individu; IV. La volonté dans la société; V. Civisme et personnalité), les auteurs passent en revue les institutions sociales (la famille — la société locale (*Neighbourhood*), — le système industriel — l'éducation — l'État — la Religion). Ils s'efforcent de démontrer que chacune de ces institutions peut et doit contribuer à la formation morale de l'homme. Cette contribution explique — cela va de soi — le grand cas que l'on doit faire de la famille. Mais les tendances de l'industrie elles aussi sont justifiées — et elles seront limitées s'il y a lieu — par le souci de la vie spirituelle qu'elle rend possible.

L'État, dans cette philosophie, n'est plus l'être omnipotent devant qui tous doivent abdiquer. Sa véritable raison d'être est le maintien de la justice, condition du développement des personnalités égales. La démocratie n'a donc pas tort d'imposer à l'État ses exigences. Mais celles-ci ne recevraient pas la vraie satisfaction à laquelle elles ont droit si l'Église, pour maintenir le niveau moral nécessaire, ne venait au secours de l'État.

La conclusion suppose, sur le rapport du sentiment religieux avec le substrat social, certaines idées que les auteurs prennent comme

accordées sans en apporter la démonstration. Ils paraissent ignorer en quels termes nouveaux des recherches comme celles de Durkheim ont posé la question.

C. BOUGLÉ.

Self and neighbour, an ethical study, 1 vol. in-8 de IX-291 p., par E. W. HIRST, Londres, Macmillan, 1919.

L'objet de ce livre est de consolider la base d'un vieux principe de conduite, celui de la fraternité. Il se propose d'établir l'harmonie entre les vues scientifiques et les vues populaires sur la manière dont l'homme doit vivre et de diminuer l'écart qui a trop longtemps séparé la morale spéculative de la morale fondée sur l'autorité. L'auteur passe donc d'abord en revue certains systèmes moraux représentatifs de manière à faire ressortir ce qu'ils ont d'individualiste et par conséquent d'insuffisant. De ce nombre sont l'hédonisme égoïste, l'utilitarisme, l'intuitionisme aussi bien sous la forme du sens moral, que sous la forme kantienne ou la forme quasi sociale qu'il reçoit de Hume et Smith, et la conciliation tentée par Spencer entre l'égoïsme et l'altruisme. Aucun des systèmes moraux qui considèrent véritablement le bien comme personnel à l'individu ne réussit à effectuer le passage entre le moi et le prochain; qui s'enferme au début à l'intérieur de l'individu, ne peut plus jamais en sortir. A cette partie critique succède une partie constructive destinée à montrer que le bien moral n'est pas simplement comme il l'est pour Kant quelque chose de valable pour tout être humain et par conséquent une forme d'activité semblable pour le moi et pour le prochain, mais qu'il consiste réellement dans une attitude de chacun à l'égard d'autrui et qu'il est la promotion d'une unité spirituelle. Le bien, en un mot, est communauté. Les confirmations apportées à cet idéal par Platon, Aristote, Rousseau et Comte sont d'abord rappelées; des chapitres séparés sont consacrés à l'exposé et à la critique de la doctrine du bien commun chez Green et d'Arcy et cette doctrine est enfin exposée pour elle-même. Ce que l'auteur nomme « community » est l'amour moral, dont l'essence est d'être interpersonnel, non seulement dans la relation qu'il établit, car la haine l'est également, mais encore dans son intérêt. C'est-à-dire que l'amour moral est un intérêt que le moi se porte à soi-même en même temps qu'à autrui. Dans l'amour proprement dit, ou expérience de la communauté, le moi trouve son intérêt non en soi seul, ni dans autrui seulement, mais dans l'un et l'autre à la fois. Cet acte de l'esprit par lequel nous identifions les intérêts de l'autre et du moi ne peut pas être caractérisé de manière plus précise; pour être pleinement connu il doit être expérimenté. On ne saurait le décrire en termes purement intellectuels car il est une forme de la vie du moi tout entier et trouve son image dans l'unité qu'éprouvent les membres d'une famille. Ce principe peut être fondé en démontrant que l'amour du prochain est une forme possible et naturelle de l'activité humaine,

et qu'en outre, contrairement aux thèses de l'idéalisme absolu, les mois finis sont doués d'une existence réelle. Cette double justification psychologique et métaphysique se complète en cherchant un moi transcendant dont les mois finis et leur système puissent être dérivés. Ainsi nous sommes contraints d'aboutir à une unité et même à une unité personnelle qui soit logiquement antérieure aux individus dont elle est l'unité. Elle est donc un tout spirituel que nous considérons par analogie comme un moi, ou une personne, dans la dépendance de laquelle tous les autres mois ont la vie, le mouvement, l'être et leurs relations. L'ouvrage se termine par une application du principe de communauté aux problèmes de la vie personnelle, sociale, industrielle, nationale et internationale, et conclut que la fraternité ne peut pas être une pure matière d'organisation économique ou sociale, mais que sa vitalité dépend plutôt de l'énergie de la foi religieuse qui est impliquée dans toute conscience.

E. Gilson.

Revue des périodiques

La Lectura, Revista de Ciencias y de Artes.

(Marzo-Septiembre 1919.)

R. Mitjana : *Le théâtre symboliste de Leonide Andreieff.* — Les innovations en matière d'art dramatique de L. A. relèvent à la fois de l'esthétique, de la psychologie appliquée, et même de la philosophie. Quant aux moyens employés, l'effet d'altération nerveuse obtenu par cet art d'inspiration pessimiste, effet qui ne se réalise pas à la lecture, repose sur l'union indissoluble de la musique, de la vision plastique, des paroles, et de toutes les ressources de la présentation scénique. Ce théâtre d'idées répudie le thème rebattu des conflits passionnels pour l'expression concrétisée de vérités métaphysiques ou morales, lutte de l'homme avec la vérité, drame du destin, drame de la connaissance, conflit de l'homme et de la religion. Une exposition languissante se perdant en des détails minutieux, des tableaux parfois sans lien visible, créent lentement une ambiance saturée de mystère ou d'angoisse où l'action éclate avec violence. Le subjectivisme de cet art d'autre part éminemment plastique au point de montrer peu de souci de la forme littéraire, se marque par l'intervention dans l'action de certaines personnifications indéterminées et fantastiques du destin

ou de l'inconnaissable; les autres personnages du drame participant d'ailleurs du même caractère d'abstraction.

F. DE LOS RIOS : *Dorado, philosophe du droit*; POSADA : *Pedro Dorado.* — Le doute torturant, résultant d'une crise de croyance, qui fait le fond de la conscience de D., est le principe de son criticisme amer portant sur les notions de loi, de souveraineté, de liberté, où l'on sent la lutte de l'intelligence contre elle-même. La force crée la loi, celle-ci représentant une sorte de justice des maîtres qui peut accessoirement avoir des effets favorables pour les assujettis. L'action agglutinante de la loi fait naître des liens de solidarité, l'action administrative adoucit les aspérités inhérentes à une situation de fait, au dépens de la liberté d'ailleurs. Plus tard, D. verra dans la machine de l'État l'organisme indispensable au progrès de la fraternisation sociale. Mais plus que jamais pour lui le droit naturel, exigence de la raison et de l'intelligence individuelles, celles-ci étant des facteurs critiques et de dissolution, lui paraît incompatible avec l'obligation.

A.-L. CARBALLEIRA : *L'Eschatologie musulmane dans la « Divine Comédie »*, de Miguel Asin Palacios. — Intérêt de Dante pour la culture, la langue et l'histoire arabes. Avec la phalange d'arabisants qui se groupe autour de Miguel Asin Palacios, se renoue la tradition espagnole des philosophes et théologiens arabes du XIIIe siècle.

A. POSADA : *L'autonomie universitaire.* — Cette innovation précipitée, édictée par simple décret et qui n'implique pas de la part de l'État un effort économique adéquat, paraît avoir été une surprise déconcertante pour les universitaires, en tant qu'elle semble tendre à remplacer la tutelle de l'État par un particularisme rétrograde.

J. PÉRÈS.

Nécrologie

M. PIERRE-FÉLIX THOMAS est mort à Saint-Brieuc le 14 février 1920, dans sa soixante-septième année. L'Université perd en lui l'un de ses maîtres les plus dévoués, un éducateur qui fut durant toute sa carrière préoccupé de mettre à la portée des diverses catégories d'enseignement non seulement le bagage intellectuel qu'impliquent nos programmes, mais le bagage plus précieux encore des notions morales (*L'Éducation des sentiments; Morale et Éducation; la Sug-*

gestion, son rôle dans l'Éducation). Sa sollicitude n'a pas été entièrement accaparée par les générations de lycéens qu'il a formées (*Éléments* et *Cours de morale*; *Éléments de Philosophie*; *Cours de Philosophie pour les classes de Mathématiques A et B*) : elle s'est étendue aux jeunes filles comme aux élèves des écoles primaires supérieures, aux enfants comme aux élèves-maîtres (*La Dissertation Pédagogique*). Ses thèses de doctorat, *La Philosophie de Gassendi* et *de Epicuri canonica* (1889), son travail sur Pierre Leroux (1904) perpétueront la mémoire de son nom parmi le public philosophique alors même qu'auront disparu à leur tour ceux à qui échut la faveur de l'avoir eu pour maître ou pour ami.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

Delsol (E.). — *Considérations sur les unités fondamentales de la Physique*. Paris, Chaix, 1919. In-8 de 31 p.

Eusebietti (P.). — *Elementi di Pedagogia*, vol. III, *Storia pedagogica*, Ivrea, Viassone, 1919. In-8 de 126 p.

Eusebietti (P.). — *Cultura formale*. Torino, Roncati, 1920. In-8 de 83 p.

Gilson (E.). *Le Thomisme*, Strasbourg, Vix, 1920. In-8 de 174 p.

Ranzoli (C.). — *L'idealismo e la filosofia*, F. Bocca (s. d.). In-8 de 122 p.

Roscher (W.). *L'Économie industrielle*. 8e éd., aug. par W. Stieda, trad. Hallier, Paris, Giard et Brière, 1920, t. I. In-8 de xx-472 p.

Störring (G.). — *Die Frage der Wahrheit der christlichen Religion*, Leipzig, Engelmann, 1920. In-8 de 71 p.

Visser (H.-L.-A.). — *Collectief-Psychologische Omstrekken*, Haarlem, Tjeenk Willink, 1920. In-8 de viii-235 p.

Warren (Howard C.). — *Human Psychology*, Boston, Houghton Mifflin, 1919. In-8 de xx-460 p.

Watt (Henry J.). — *The foundations of Music*, Columbia Un. Press. In-8 de xvi-239 p.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

La sensibilité, l'intelligence et la volonté dans tous les faits psychologiques

A plusieurs égards, la psychologie a bien peu changé depuis qu'on s'occupe d'elle. Elle vit toujours sur quelques anciennes constatations sommaires et assez mal débrouillées qui servirent à la fonder. On n'appelle plus « facultés de l'âme » la sensibilité, l'intelligence et la volonté. Mais on les traite toujours comme des groupes de faits distincts et irréductibles. La conscience, le sens intime garde encore, malgré les efforts de quelques savants, une signification, une portée, contre laquelle de fortes objections peuvent s'élever. Sa vraie nature est de même assez inconnue et méconnue, et l'on ne s'entend même pas sur son existence. Il est assez piquant de constater que ceux qui voudraient en nier la réalité ou lui refuser à peu près toute importance, ceux-là lui laissent bien souvent, sans y prendre garde, une importance exagérée, et en ignorent les dangers. Les problèmes de la mémoire, de l'habitude, de l'instinct, s'ils sont résolus parfois un peu autrement que jadis, s'ils sont étudiés de plus près et plus minutieusement, semblent se poser comme autrefois.

C'est que ce qui manque le plus à l'étude de l'esprit, c'est, dans l'immense majorité des cas, une conception de l'esprit. On nous a dit que la physique ne s'occupait pas de la matière, ni la physiologie de la vie, et qu'il convenait de créer une « psychologie sans âme ». Et l'on avait raison peut-être, si l'on voulait écarter la science de la recherche de la substance, de l'en-soi, des entités métaphysiques, telles qu'on se plaisait à les concevoir il y a quelque cent ans. Mais l'on aurait tort si l'on entendait qu'il fallait renoncer à avoir des idées synthétiques sur l'ensemble de l'esprit. Et je n'ai pas à m'inquiéter beaucoup ici de ce que font

sur leur domaine la physique ou la biologie. Toutefois il me semble bien que les physiciens ont essayé, en diverses tentatives intéressantes, d'édifier une idée synthétique de la matière et les biologistes de la vie. Et s'ils ne l'avaient pas fait ils auraient eu tort de négliger un point de leur science qui a son intérêt pratique et qui, au point de vue scientifique pur, est de première importance.

Ainsi un double défaut d'analyse et de synthèse dépare la psychologie. L'analyse reste incomplète, ou bien, dans le triomphe de la routine, elle n'est, sur plusieurs points, même pas ébauchée. La synthèse n'aboutit pas, ou n'est pas tentée. A vrai dire, la plupart des psychologues ne paraissent même pas en regretter l'absence. On en a présenté plusieurs, certes, mais qui n'ont pu triompher et sur qui le silence tombe. Naguère encore Spencer en proposait une, incomplète et discutable, mais intéressante. Elle est oubliée ou peu s'en faut, sans même qu'il ait été besoin de la combattre. Les physiologistes et quelques psychologues, en voulant ramener la vie psychique à des réflexes compliqués, avaient au moins indiqué une voie. Ce n'est pas exclusivement leur faute si l'on n'y a pas fait plus de chemin. Et quant aux vues générales sur l'esprit présentées par M. Bergson, peut-être a-t-on cherché plutôt à l'utiliser au profit de croyances diverses qu'on ne s'est préoccupé de les examiner en elles-mêmes et pour la science psychologique pure.

Sans doute on s'est assez volontiers laissé aller à croire et à dire que l'analyse et surtout l'observation doivent précéder les vues d'ensemble, et que la psychologie est une science encore trop jeune pour pouvoir s'épanouir en conceptions synthétiques vraiment fécondes. Et certes il serait au moins prématuré de prétendre arriver dès maintenant à des synthèses complètes et définitives. Il n'est guère vraisemblable que l'homme y parvienne jamais. Mais il n'en est pas moins vrai que l'observation, l'analyse et la synthèse doivent se poursuivre simultanément, qu'on n'arriverait jamais à la synthèse s'il fallait épuiser d'abord l'observation et l'analyse, que c'est souvent celle-là qui provoque ou facilite celles-ci, qu'au surplus pour avoir une conception de la circulation, par exemple, il n'est pas indispensable d'en avoir observé et analysé dans le dernier détail tous les phénomènes, et qu'on peut apercevoir les causes, les caractères généraux et les conséquences

d'une guerre sans connaître les gestes de tous les soldats qui y prirent part.

I

L'Intelligence, la Sensibilité, la Volonté ne forment pas des groupes distincts de phénomènes.

Quand j'essaye d'observer dans leur réalité les faits psychiques, je suis frappé des différences qu'ils présentent avec les affirmations apportées par les livres, et de la difficulté qu'ils éprouvent à se ranger dans les compartiments qu'on leur a préparés après un examen un peu superficiel et d'après des conventions, des traditions trop étroitement suivies. Certes ces conventions et ces traditions sont utilisables, mais à condition d'être modifiées, élargies et assouplies à la fois, interprétées aussi.

Elles l'ont été parfois, assez heureusement. Par exemple, en ce qui concerne les rapports du jugement, du raisonnement et de la perception, les rapports de la mémoire, de l'habitude et de l'instinct. Il s'en faut que tout soit dit sur ces questions, et l'instinct, par exemple, garde encore bien des mystères. Mais un examen plus ample et une refonte plus générale s'imposent ailleurs, particulièrement pour certains caractères généraux des faits psychiques, ceux qui ont servi à créer les groupes universellement acceptés, pour la distinction et les rapports de l'intelligence, de la sensibilité, de la volonté.

Dans tout fait psychologique — si l'on entend convenablement le sens des mots, je veux dire si l'on s'en sert pour désigner ce qu'il y a de vraiment essentiel dans les phénomènes qu'ils signalent — on peut discerner de la sensibilité, de l'intelligence, de la volonté, de l'instinct, de la mémoire, de l'invention. Tous ces mots ne sauraient donc, à parler rigoureusement, désigner des groupes de faits psychiques, ils dénotent certains caractères qui se retrouvent, à des degrés et sous des formes diverses, dans tous les groupes et même dans tous les faits.

Prenons un fait quelconque ; par exemple, la solution d'un petit problème d'algèbre. C'est là, si l'on n'y regarde pas de trop près, un événement à ranger dans la classe des faits intellectuels. Et, en effet, l'intelligence y intervient certainement. Mais il y entre aussi

bien des éléments affectifs. Et d'abord des faits affectifs figurent parmi ses conditions. Le problème, puisque nous nous décidons à nous en occuper, nous intéresse pour quelque raison. Une de ces raisons parfois, et en certains cas la principale, c'est le plaisir même de la recherche. « Je voudrais bien, disait Maupertuis assis dans son fauteuil, résoudre un beau problème qui ne me donnerait pas grand'peine. » En effet, dans le fait même de la recherche, nous sommes plus ou moins intéressés ou même passionnés, et pas toujours « émus », mais quelquefois pourtant. Il y a du plaisir à imaginer des combinaisons, à trouver la voie qui mène au résultat. Il y a de la peine, de l'ennui, du dépit à la chercher en vain, à se voir arrêté par quelque difficulté de raisonnement ou de calcul. Voilà donc l'intelligence et la sensibilité engagées déjà, mais la résolution du problème implique aussi une volonté constamment active. Non seulement il faut vouloir le but, la solution, et travailler à réaliser cette volonté, mais il faut aussi vouloir en quelque sorte chaque opération, chaque pas en avant, bien ou mal dirigé, et parfois des retours nécessaires, des reprises; il faut, si le problème est un peu ardu, réfléchir et délibérer, comparer, juger, décider, lancer le « fiat » dont les philosophes de la volonté se sont occupés. Et tout cela est très uni, forme un tout. On ne peut pas séparer l'exercice de l'intelligence, de celui de la sensibilité ou de la volonté, j'entends qu'on ne peut les séparer que par une abstraction qui isole les diverses faces d'un même fait, les différents côtés d'une même figure géométrique. Nos idées appellent, elles *veulent* d'autres idées, elles s'accompagnent d'un plaisir ou d'un ennui spécial qui adhère à elles, pour ainsi dire, et ne s'en détache qu'artificiellement.

Ajoutons qu'une partie des faits produits, une partie même de leur côté intellectuel échappe plus ou moins à notre connaissance et que nous ne pensons pas à la remarquer, que nous n'en avons qu'une sorte de sentiment sommaire (à remarquer ici le sens du mot sentiment qui intéresse également l'intelligence et la sensibilité, comme aussi la volonté sans doute). Ajoutons encore que la solution d'un problème comprend toujours une part plus ou moins large de souvenir, d'habitude, de routine, quand ce ne serait que dans la reconnaissance, le maniement des lettres, des chiffres, des formules et une part plus ou moins étroite d'invention.

Ainsi, sensibilité, intelligence, volonté, instinct, habitude, mémoire, invention, raisonnement, jugement, s'unissent et se confondent même dans un fait relativement simple qui peut apparaître tout d'abord comme une petite opération intellectuelle assez pure. L'observation et l'analyse peuvent les y démêler sans doute, mais ils sont solidement unis dans la réalité, et, à certains égards, inséparables. Et cela, je l'espère, apparaîtra plus clairement encore tout à l'heure.

Prenons, inversement, un sentiment indiscutable et regardé par tous comme tel, nos constatations seront analogues. Mais nous sommes immédiatement frappés par le peu de précision du langage psychologique et aussi des idées qu'il traduit. Personne ne regardera l'amour comme un fait d'ordre intellectuel; s'il est un « sentiment » auquel on ne contestera pas son nom, c'est bien celui-là. Mais un sentiment d'amour, pris dans sa complexité, est un ensemble assez riche de faits, très différents de nature et de valeur. Il naît, et généralement se développe de manière assez irrégulière, arrive à son apogée (état fort variable selon les cas), puis s'éteint peu à peu ou brusquement, se transforme, change de nature bien qu'on puisse lui conserver encore son nom, revient parfois, s'exalte encore et retombe. De plus, même pendant qu'il dure et prospère, il n'occupe pas toujours l'esprit, il est tantôt particulièrement vif et tantôt un peu assoupi, il envahit l'âme et puis s'en retire comme fait le flot de la mer sur une plage. Il organise une innombrable quantité de faits variés qui en font vraiment partie intégrante, des idées, des rêves, des émotions, des vouloirs, des actes, des suppositions et des perceptions, des images et des jugements, des raisonnements et des souvenirs. L'habitude, la mémoire, la routine, l'instinct, l'invention aussi y interviennent continuellement. Tout cela se systématise autour d'une sorte d'instinct puissant, la tendance sexuelle, plus ou moins spécialisée, pour un moment au moins, et dirigée vers un être unique. Mais c'est tout cet ensemble de faits si divers qui constitue une passion, un sentiment, et si nous essayons de l'en distraire, elle n'existe plus. Que serait un amour sans quelque connaissance de la personne aimée, sans les systèmes de l'imagination, sans les projets et les rêves, c'est-à-dire sans les faits intellectuels? Il n'existerait plus en tant qu'amour, en tant que sentiment, il se réduirait ou ten-

drait à se réduire à une impulsion simple, directe, aveugle, sans choix, il serait supprimé. Mais que serait-il aussi sans les volitions qui tendent soit à le satisfaire, soit, plus ou moins indirectement à le développer, à l'amoindrir? L'intelligence et la volonté semblent aussi essentiels au sentiment que le sentiment et la volonté l'étaient à l'intelligence. Une observation et une analyse même assez sommaires encore nous les montrent inséparables.

Si au lieu de prendre un sentiment complexe et à longue évolution, nous examinons un élément de ce sentiment, portant encore très nettement la marque affective, le résultat n'est pas différent. L'émotion éprouvée à la vue d'une personne aimée, par exemple, condense ou développe bien des idées, et elle est, par elle-même, un élément de volition. Elle ne serait point ce qu'elle est sans les souvenirs qu'elle éveille plus ou moins, sans la reconnaissance de la personne et par conséquent sans l'élaboration intelligente de la perception.

Nous obtiendrions les constatations analogues en étudiant le développement d'un sentiment d'envie, ou bien une brusque impression de peur. De plus un « sentiment » s'accompagne assez naturellement de quelque conscience qui lui est inhérente, conscience plus ou moins confuse ou nette, plus ou moins erronée ou véridique. Mais la conscience est une sorte de connaissance et la connaissance est par exellence un fait intellectuel. De ce côté-là encore nous arrivons à penser que quelque intellectualité est essentielle au sentiment qui n'est pas absolument réduit à la tendance inconsciente.

Et il me semble que tout ce qui précède suffit à faire entrevoir qu'il est impossible de séparer en fait des faits concrets d'intelligence, des faits de sensibilité, des faits de volonté, et à suggérer l'idée que la sensibilité, l'intelligence et la volonté, sont des faces différentes d'un même fait, ou même simplement ce qu'on voit en le considérant de façons diverses. Peut-être aussi pensera-t-on déjà que les trois vieilles facultés n'expriment pas le fonctionnement essentiel de l'esprit, mais divers modes, ou diverses qualités d'une réalité plus profonde et plus solide.

II

Revenons à notre analyse. Sans doute il arrive qu'on ne se rende pas un compte exact du sentiment que l'on éprouve, ni de tout ce qui s'y rapporte. Et il est aisé d'opposer l'intelligence lucide à la passion aveugle. Seulement on ne s'aperçoit pas alors qu'on oppose ainsi non point précisément le sentiment à l'intelligence, mais une forme d'intelligence à une autre forme d'intelligence, une forme de sentiment à une autre forme de sentiment. L'intelligence lucide ne va pas sans impressions affectives, et même elle peut être passionnée et jouir vivement de s'exercer et de se développer. La passion aveugle peut accompagner, provoquer des idées fausses, mais elle ne marche jamais sans idées, sans images, sans rêves, même sans jugements et sans raisonnements. En un sens on peut dire qu'elle est toujours, en elle-même, et à certains égards, une connaissance (ou une erreur) en même temps qu'elle est non moins essentiellement une volonté. Et ceci s'éclairera mieux plus tard.

Autre chose. Il se peut, certes, qu'on ait peur sans bien le savoir, et l'émotion amoureuse n'est pas toujours clairement acceptée pour ce qu'elle est. Non seulement la tendance nouvelle qui la provoque peut rester méconnue, mais l'attraction même peut n'être pas perçue nettement.

Seulement alors le sentiment n'est pas tout à fait ce qu'il serait s'il était justement apprécié. Un sentiment qui s'éclaire se transforme toujours un peu. Mieux connu, il n'est plus éprouvé tout à fait de la même façon, il s'appauvrit ou s'enrichit de quelques éléments, et des réactions nouvelles se produisent en lui, il provoque aussi des associations nouvelles et des dissociations, des amitiés et des oppositions d'autres éléments qui le transforment plus ou moins. Le fait intellectuel n'est pas étranger au fait affectif, surajouté à lui comme une sorte d'épiphénomène. L'un et l'autre sont étroitement liés et ce que l'on appelle fait de sensibilité, fait affectif, fait intellectuel est comme une combinaison chimique où tous les éléments sont essentiels.

Même n'étant pas reconnu, le fait affectif ne saurait aller sans

intellectualité. Il n'est jamais d'ailleurs complètement connu et parfaitement compris. Nous reviendrons ailleurs sur « l'inconscient », et nous remarquerons simplement ici qu'une grande partie de notre vie psychique, et même une part plus ou moins importante de chaque phénomène reste ignorée de nous. Mais quand un fait conscient se produit, ce fait a pour caractère nécessaire — sans quoi il ne serait pas conscient — d'être plus ou moins nettement, plus ou moins incomplètement perçu, reconnu, recueilli par une opération intellectuelle, par une perception interne, dont le mécanisme — j'ai eu plusieurs fois l'occasion de le montrer ou de le rappeler — est semblable, pour l'essentiel, à celui de la perception extérieure.

Dira-t-on peut-être que le fait affectif est, en soi, inconscient? Cela peut se défendre si l'on y tient. Seulement on en peut dire autant du fait intellectuel et l'on se rapproche de la conception qui fait des faits intellectuels, affectifs, volitifs, tels qu'on les comprend en général, les accompagnements plus ou moins nets, plus ou moins différenciés de la tendance, inconsciente toujours à quelque degré et à bien des égards. Si l'on considère le sentiment conscient, il est incontestable qu'il comporte une certaine intellectualité.

III

A chaque instant le psychologue a l'occasion de constater des rapports, des ressemblances, des identités trop méconnues entre le fait intellectuel et le fait affectif. Il n'est pas sans importance de rappeler ici que Ribot, qui a pourtant fortement insisté, et à plusieurs reprises, sur les différences et les oppositions du sentiment et de l'intelligence, a pourtant été amené à traiter des sujets comme la mémoire affective, l'imagination affective et même la logique des sentiments, sur laquelle il écrivit un de ses meilleurs livres. C'est qu'en effet les faits affectifs et les faits intellectuels, s'ils sont d'une part inséparables en fait au point de se confondre à certains égards, sont d'autre part aussi soumis aux mêmes lois psychologiques générales. Ils se coulent dans les mêmes formes de vie, ils prouvent des qualités semblables, si semblables que les uns présentent des qualités qui semblent caractériser spéciale-

ment les autres et réciproquement. C'est une raison nouvelle de soupçonner l'impossibilité de les distinguer radicalement de la manière communément employée. Et il me semble que nous trouvons ici des ressemblances et même des identités particulièrement frappantes et qui doivent nous mettre sur la voie d'une conception générale des faits psychologiques.

Il en est qui, sans être d'une importance de premier ordre, sont intéressants déjà. Ainsi nous entendons parler couramment de la finesse de l'intelligence comme de la finesse de la sensibilité, de leur délicatesse, de leur grossièreté, de leur subtilité, de leur maladresse, de leur vivacité ou de leur lenteur.

Mais ce qui est surtout caractéristique pour montrer l'identité première à certains égards des faits de diverses classes, c'est que l'on reconnaît constamment aux sentiments des qualités qui relèvent de l'intelligence et plus encore peut-être aux idées des caractères de l'ordre de la sensibilité.

Nous savons tous ce que c'est que des « passions aveugles » ou qu'une « prudence avisée », des « désirs raisonnables », de « folles ambitions », des « vertus éclairées ». D'autre part nous connaissons aussi des intelligences « sensibles », des esprits « passionnés », « fougueux », « emportés », « calmes », une raison « froide » et une raison « ardente ».

Il ne s'agit pas ici de simples métaphores ou d'adjectifs qualifiant l'ensemble de la personnalité en qui se produit le sentiment ou l'idée à qui, par figure, une qualité convenant à un autre genre que le sien serait attribuée. Une intelligence sensible n'est pas forcément l'intelligence d'une personnalité où les autres formes de sensibilité soient très vives. Il y a même un certain nombre de personnes chez qui l'intelligence est plus « sensible » que les tendances affectueuses, familiales ou patriotiques. Fontenelle semble avoir été de ce nombre, et peut-être aussi Gœthe, malgré les réserves qu'on pourrait faire. « Vous avez de la cervelle à la place du cœur », disait-on à un représentant du même type, et cela exprime assez grossièrement mais avec clarté le cas dont il s'agit.

Une intelligence sensible est celle qu'une très légère excitation suffit à mettre en branle et qui réagit diversement à de très petites différences de l'excitant. L'intelligence a fini par constituer chez l'homme, chez certains hommes surtout, une tendance comme une

autre[1] et, dans son ensemble, ne se distingue pas plus de la sensibilité que toute autre tendance, l'amour de la famille, par exemple, le patriotisme, ou le désir sexuel. Elle a sa sensibilité propre, et en un sens on peut la considérer comme une forme de la sensibilité (comme on pourrait d'un autre point de vue reconnaître dans la sensibilité une forme de l'intelligence, et, dans toutes deux, des formes de la volonté). Sa sensibilité est nette, variable selon les individus, et aussi, pour un même individu, selon les cas. Tel esprit est très sensible en littérature qui l'est très peu en mathématiques. Pascal qui comprenait bien pourtant l'esprit géométrique et l'esprit de finesse eut besoin de développer, sous l'influence de quelques amis, sa sensibilité intellectuelle en ce qui regarde ce dernier, et cette éducation fut d'ailleurs rapidement accomplie. Chaque intelligence a son émotivité propre, ses désirs, ses goûts. On s'éprend d'une idée comme d'un tableau, comme d'une femme. Il est des intelligences qui s'excitent, se passionnent, s'émeuvent continuellement (Proudhon, Lamennais), d'autres qui s'intéressent aux idées et aux choses un peu comme des gourmets à un mets exquis, comme des amateurs à une belle faïence (Sainte-Beuve, par exemple, ou Faguet qui fut un grand amateur d'idées), il en est d'autres, de sensibilité obtuse, qui restent indifférentes, s'intéressent peu, demeurent froides ou engourdies, ne s'éveillant qu'à l'appel d'un désir de l'organisme, ou de quelque besoin d'amour ou de richesse. Mais celles-là aussi, une fois mises en activité, font preuve d'une sensibilité personnelle et souvent caractéristique.

L'émotion intellectuelle est la marque d'une classe d'esprits et désigne les « intellectuels ». C'est chez eux surtout que l'on peut trouver des véritables « caractères » de l'intelligence, analogues aux caractères humains complets, à ceux qui définissent une personnalité. Chacun trouvera aisément des illustrations de ce fait général. Michelet a l'intelligence passionnée, hardie, aventureuse, Voltaire l'intelligence très sensible, vive, irritable, Stuart Mill l'intelligence calme et réfléchie.

De même il est des sentiments aveugles et des sentiments

1. Voir à ce sujet : *Les types intellectuels, esprits logiques et esprits faux*, où j'ai étudié la différenciation et l'organisation de la tendance intellectuelle parmi les autres tendances.

clairvoyants. Il est des passions bêtes que rien n'éclaire et qui non seulement nuisent à l'ensemble de la personnalité, mais vont contre leur propre but. Il en est d'autres, plus rares, qui sont avisées, se corrigent, se rectifient au besoin, mais plutôt sont naturellement intelligentes, raisonnent bien en quelque sorte, font paraître une logique sûre et suivie.

La personne en qui vivent ces sentiments différents ne possède pas toujours exactement leurs qualités et leurs défauts. Un amour aveugle dans un esprit généralement lucide, cela ne paraît point sans exemple. Et, d'autre part, chez certaines personnes d'intelligence médiocre, quelques désirs sont adroits, avisés, savent s'adapter aux circonstances, les préparer ou s'en accommoder.

Comme il y a des idées justes et des idées fausses, on peut dire dans le même sens qu'il y a aussi des sentiments justes et des sentiments « faux ». Je n'entends pas cela dans un sens moral, mais j'indique par là qu'il y a des sentiments qui ont en quelque manière l'intelligence juste, d'autres qui ont l'intelligence fausse. Ceux-là ont le sens de la réalité et s'y adaptent, les autres vont contre leur but même, et se contredisent. Les personnes qui possèdent les premiers, par exemple, savent choisir instinctivement leurs amis, et, sans y réfléchir, ne donnent pas à tort et à travers leur confiance et leur estime, ni peut-être même parfois leur amour. Les autres ont des sentiments incohérents, en désaccord avec la réalité, en désaccord avec eux-mêmes, incapables de sentir leurs erreurs et de les corriger.

Ainsi il ne paraît pas inexact que chaque intelligence, chaque idée même, ait sa sensibilité, son caractère, que chaque sentiment ait son intelligence, sa lucidité propre, son aveuglement et sa sottise.

IV

L'intelligence et les sentiments ont aussi leur volonté et la volonté, abstraction faite des sentiments et de l'intelligence, n'existe évidemment pas. Une activité sans idées, sans émotions, serait tout au plus une activité réflexe. Une activité sans discernement aucun, sans aucune sensibilité serait un monstre incom-

préhensible, si elle parvenait, par hypothèse, à être quelque chose.

Que le sentiment ait, sinon sa volonté proprement dite au sens le plus spécialisé du mot, du moins sa fin poursuivie, sa tendance, sa direction, c'est ce que montre l'observation la plus commune et la plus large. Il est trop évident que les passions « veulent » être satisfaites, que l'avarice « veut » la richesse, que l'ambition veut le pouvoir, la gloire, la grandeur, que l'amour veut l'amour. Que l'influence d'autres volontés spéciales, celles de désirs antagonistes, viennent leur faire obstacle, qu'une volonté supérieure, celle de l'esprit organisé, en précipite, en arrête ou en suspende la manifestation, cela n'empêche point les tendances particulières d'exister et d'être par elles-mêmes des volontés décidées et nettes qui, si rien ne les contrarie, se traduisent spontanément par les actes appropriés.

On peut aller plus loin. La formation d'un sentiment ressemble beaucoup à la naissance d'une volition. Sans doute il arrive communément que nos sentiments se développent d'une manière presque inconsciente. Mais nos actes aussi s'accomplissent la plupart du temps sans qu'une volition consciente et réfléchie doive intervenir. Quand elle intervient, c'est après un certain arrêt, une délibération plus ou moins longue, une appréciation plus ou moins facile. Tout cela se retrouve dans la formation de certains sentiments, hésitants d'abord, et dont on ne sait bien sous quelle forme ils se préciseront. L'amitié, la confiance, l'amour, la piété ne surgissent pas toujours par l'effet d'une sorte de « coup de foudre », le sentiment s'esquisse, il se développe, il recule, il tâtonne, puis à un moment donné, sous l'influence de circonstances extérieures, de réflexions, d'idées et d'impressions variées, la cristallisation se fait, le sentiment se fixe d'une façon plus ou moins durable, la confiance, l'amitié, l'amour existe, s'affirme ; on peut dire, en un sens, qu'il est « voulu ». Sa naissance est pareille à la formation d'une volition qui fixe l'attitude de l'esprit. Dans les deux cas une décision est prise dont les conséquences vont se dérouler.

Mais si les sentiments « veulent », et aussi, en somme, « se veulent », il en est de même de l'intelligence et des idées. Les idées ont des tendances, comme les sentiments ; elles se cherchent et s'appellent ; une série d'idées appelle invinciblement une idée, elle en repousse absolument d'autres. Nous pouvons schématiser leur

action en disant que les prémisses d'un syllogisme en veulent la conclusion. L'association systématique est la loi de l'intelligence saine comme de toute saine activité psychique; ce vouloir des idées suscitant d'autres idées, se les annexant, se les associant, s'exerce sans cesse et, à certains égards, il caractérise toute l'activité intellectuelle.

Les idées ne veuleut pas seulement des idées, elles veulent aussi des actes, elles veulent des sentiments. Si l'idée est sensibilité, l'idée est aussi action, action sous toutes les formes possibles. C'est bien à tort qu'on lui a refusé ce caractère. L'idée d'un acte est déjà une tendance à l'acte. Un des grands mérites de Fouillée fut précisément de rappeler, d'établir et d'illustrer ce côté moteur, pratique, décisif des idées.

Sans doute, ici encore, des oppositions interviennent souvent et voilent la nature et le jeu des éléments. Une idée est une tendance; d'autres tendances, des idées, des sentiments, la volonté supérieure de la personnalité peuvent en arrêter l'élan, l'empêcher d'aboutir. Sa tendance n'en est pas moins réelle. Arrêtée, elle se traduit dans le domaine intellectuel par les réflexions, les pensées, les images que l'influence de désirs divers et de craintes, de croyances acquises, d'idées dominantes, accumulent si fréquemment dans l'esprit de l'homme; par exemple, par la réduction d'une idée pratique à des projets inefficaces, à des rêveries, à des constructions imaginaires.

En même temps qu'elle veut, l'idée « se veut ». L'activité intellectuelle prend souvent une forme automatique, à demi inconsciente, comme l'activité affective et comme toute activité humaine, et elle comporte aussi des volitions, tout à fait semblables et, pour l'essentiel, identiques aux volitions de l'activité pratique. La plus grande partie de nos idées se constitue sans que l'attention intervienne pour éclairer, sinon l'idée même, du moins le procédé selon lequel elle se forme, comme la plupart de nos actes même conscients se décident en nous sans presque que nous prenions garde, sinon à nos résolutions mêmes, du moins à leur genèse. Mais qu'il s'agisse d'un acte à accomplir, difficile, inusité, discutable, ou d'une grande croyance à comprendre, discutable aussi, combattue, encore inéprouvée, qu'il s'agisse de résoudre un problème ardu, c'est alors que nous voyons la volition intellec-

tuelle se produire, comme la volition pratique ou morale. La cohésion des idées ne s'obtient pas tout d'abord. Laissons comme trop complexe et pouvant mettre en jeu autre chose que des idées le cas de la croyance. Mais dans le cas du problème à résoudre, les idées se cherchent et s'évoquent, elles ébauchent des solutions, incomplètes, imparfaites, systèmes provisoires destinés à disparaître ou aptes à préparer la venue de celui qui les remplacera. C'est une sorte de délibération qui peut durer longtemps, puis dans les cas heureux, l'idée désirée finit par venir compléter, réorganiser, fixer le système. Tout s'ordonne, la cristallisation est faite, la volition décisive s'est produite. Peut-être son influence va retentir longuement dans l'esprit, et provoquer des arrangement nouveaux, des figures nouvelles de pensées. Et chacun des systèmes ainsi formés brusquement ou peu à peu, consciemment ou par une sorte de génie instinctif, se veut encore, en ce sens qu'il tend indéfiniment, par lui-même, à « persévérer dans l'être », tendance toujours combattue d'ailleurs et parfois enrayée, comme lorsqu'il s'agit de volontés d'actes, par la discorde latente ou déclarée des éléments et par les appels de l'extérieur.

Si donc il y a partout dans l'esprit de l'activité, et, en un sens, de l'activité volontaire, s'il y a partout de l'intelligence, s'il y a partout de la sensibilité, il est évident que la vieille, et toujours respectée, répartition des faits psychiques en trois groupes, ou leur relation à trois ou quatre facultés, doit être abandonnée, modifiée ou interprétée.

V

Nous essayerons tout à l'heure de voir ce qu'on en doit tirer. Il n'est pas sans intérêt d'abord de rappeler quelques autres questions de psychologie. Si au lieu de nous occuper de la nature des phénomènes nous les étudions dans leurs relations, si nous avons égard aux opérations de l'esprit, nos conclusions concorderont avec celles que nous venons de trouver. Et nous les avons déjà entrevues.

Quelle que soit l'opération mentale que nous envisagions, quel qu'en soit le résultat, il semble bien que nous puissions lui retrouver des équivalents exacts dans tous les ordres de faits

psychiques. Et s'il s'agit de procédés généraux nous pouvons aussi les retrouver dans chacun des phénomènes qui se classent en ces ordres différents.

Par exemple nous savons qu'il y a du raisonnement partout dans l'esprit, et les psychologues ont souvent rapproché avec succès de ce point de vue des phénomènes considérés comme bien différents. En ce qui concerne la perception, il ne reste guère de doute, et il suffira bien de rappeler ici la Psychologie de Wundt et le petit livre bien connu de Binet. Il y a aussi du raisonnement dans les sentiments, dans les affections puisqu'on a pu écrire un volume sur la logique des sentiments, et que, pour précieux qu'il soit, il n'a point épuisé la question. Une émotion est la conclusion d'une sorte de syllogisme spécial, dont une tendance, une passion, un sentiment est la majeure et dont la mineure est une circonstance donnée, un événement intérieur ou extérieur [1], l'apparition d'une personne ou la vue d'un objet ou l'arrivée d'une idée imprévue ou le choc d'un autre sentiment. Qu'il y ait de la logique dans la volonté et dans nos actes, il n'est en vérité pas besoin de le démontrer. L'acte, volontaire ou instinctif, est la conclusion qu'imposent les rapports établis entre les tendances, les sentiments, les désirs, les idées, le moi et les circonstances dans lesquelles l'activité doit s'exercer. J'ai faim, le dîner est servi, il est logique que

1. A la vérité, de ce point de vue, tout fait peut apparaître comme la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est un fait, surtout un fait général antécédent, et la mineure une circonstance nouvelle ou un nouvel ensemble de circonstances. Majeure : un petit ballon que je tiens à la main est rempli d'un gaz plus léger que l'air, mineure : j'écarte les doigts, conclusion : le ballon m'échappe. L'ordre des faits est semblable à l'ordre des idées dans le raisonnement, c'est-à-dire que celui-ci, quand l'observation est bonne et le raisonnemeut juste reproduit exactement celui-là. Je ne crois pas qu'il n'y ait rien à faire sortir de là, mais je n'insiste pas ici sur lès déductions philosophiques.

Remarquons seulement que tout déterminisme prend ainsi une forme logique où les antécédents représentent la majeure, le dernier changement la mineure et ce qui en résulte nécessairement la conclusion. Une série de phénomènes indéterminés représenterait quelque chose comme un raisonnement incohérent par nature et qui ne serait logique que par une série prodigieuse de hasards. Mais en ce dernier cas la série indéterminée et cependant logique ne pourrait se distinguer d'une série déterminée absolument. C'est ainsi que si l'on obtenait par hasard à la roulette la série de quinze premiers chiffres du nombre π, cette série ne se distinguerait en rien d'une sérìe conditionnée par la volonté d'un mathématicien de donner le nombre π jusqu'au seizième chiffre. Les deux cas ne sont pas identiques puisque dans le second il s'agit de l'absence d'une condition déterminante, et dans le premier de l'absence de toute détermination, mais ils sont comparables et le premier est une sorte de limite du second.

je passe à table. Harpagon est avare, il voit deux chandelles allumées, il est logique qu'il en souffle une. Ainsi chacun de nos actes peut se ramener à la conclusion d'une sorte de syllogisme plus ou moins compliqué, et aussi plus ou moins conscient. Les plus instinctifs ni les plus « libres » de nos actes n'échappent à cette vue, et s'il est fort légitime de les considérer d'un autre point de vue, cette nouvelle considération ne peut servir à effacer la première, mais doit simplement se combiner avec elle et avec d'autres.

Les prémisses du syllogisme actif sont d'ailleurs extrêmement compliquées, mais les prémisses du raisonnement intellectuel ne sont pas toujours aussi simples que celles que, pour leur commodité, nous présentent les logiciens. Avec le bénéfice de cette observation et de quelques autres, nous admettrons qu'il y a aussi du raisonnement dans l'intelligence, car il est bien certain que le syllogisme tel qu'on le trouve dans les traités de logique n'est jamais employé sous sa forme explicite et théorique, mais ce n'est pas ce dont il est question ici, et le raisonnement que nous considérons est un raisonnement implicite, ou plutôt une combinaison de faits psychiques que l'on pourrait faire entrer dans le moule du syllogisme, mais qui naît et se développe sans en avoir, en général, le moindre souci. Il est même parfois assez amusant de voir la maladresse avec laquelle on met un argument en forme, quand on veut s'y appliquer sans un entraînement suffisant. Il est sûr que si l'on voulait au mot de raisonnement un sens trop étroit, on ne trouverait plus de raisonnement dans les actes, ni dans les sentiments, ni même dans les perceptions, mais on finirait par n'en plus trouver dans la réalité vivante, qu'en des circonstances bien rares et peut-être même jamais.

Nous n'avons même pas eu à envisager jusqu'ici les cas compliqués où les sentiments et les idées se mêlent plus visiblement, par exemple le cas d'une conversion, d'un changement de croyance où toute la personnalité s'intéresse; ils sont pourtant assez significatifs, mais j'ai préféré aborder la question par des exemples où l'interprétation était peut être moins facile, mais par là même plus convaincante et de plus de portée. La fameuse nuit où Jouffroy renonça à ses croyances vit-elle l'exercice de son intelligence, la victoire de son amour pour la vérité, ou le triomphe de sa volonté?

Mais toutes ces choses à la fois sans doute et assez inextricablement mêlées pour qu'on ne puisse les séparer. Et nous en venons encore à soupçonner que le même fait est à la fois une manifestation de la sensibilité, une application de l'intelligence ou un acte de volonté selon qu'on le regarde d'un côté ou de l'autre et par rapport à tel ou tel autre phénomène, un peu comme un homme est à la fois père de famille et membre du conseil municipal de sa commune.

VI

Partout aussi il y a de la mémoire. Aucun de nos sentiments, aucune de nos idées, aucune de nos volitions qui ne reproduise quelque chose du passé. On trouve des souvenirs dans l'invention la plus originale, de la routine et de l'instinct dans la volonté la plus imprévue. Et c'est pourquoi il faut s'entendre si l'on parle, comme on le fait parfois, de « mémoire organisée ». Assurément l'organisation existe dans les faits de mémoire, dans tous à quelque degré et plus particulièrement dans quelques-uns. Mais la mémoire est une chose et l'organisation une autre, et elles s'unissent constamment, mais il est toujours possible de les distinguer. Et ils sont comme l'intelligence et la sensibilité, des relations différentes existant dans un même fait complexe et le rattachant à d'autres en reliant ses éléments entre eux. La mémoire suppose l'organisation, mais par elle-même elle n'est pas une organisation, elle est une persistance. La persistance, d'autre part, est une condition de l'organisation mentale, mais celle-ci est autre chose que la persistance. D'une part l'organisation est nécessaire à la mémoire et on la retrouve jusque dans ce que M. Dugas appelle la mémoire brute. D'autre part la mémoire, si elle est nécessaire à l'organisation, la contrarie assez souvent, c'est-à-dire qu'une organisation supérieure est souvent empêchée, gênée par la persistance d'organisations élémentaires.

Si nous considérons encore, un peu pêle-mêle, des faits comme l'invention, l'imagination, l'instinct, l'imitation, le caprice, qu'on est souvent porté à rapporter à une seule classe de phénomènes, on voit qu'ils s'ajustent à toutes les catégories, et que, d'ailleurs, ils s'unissent aussi souvent entre eux alors même qu'ils semblent

opposés et contradictoires. Il n'y a pas d'invention sans imitation et sans routine, pas d'imitation ou de routine qui ne renferme quelques parcelles infinitésimales d'invention, pas de volition qui ne se fonde sur des instincts.

Mais surtout, ce qui nous intéresse davantage ici, nous croyons que chaque opération convient à la fois à la sensibilité, à l'intelligence et à la volonté. On invente des sentiments comme des idées, et des actes comme des sentiments. La volonté au sens strict est une sorte d'invention pratique. Il est des personnes dans les sentiments de qui la routine est très puissante, et qui font surtout preuve d'imitation affective, d'autres qui se créent à elles-mêmes leurs goûts et leurs affections, et les éprouvent d'une manière originale et personnelle. On peut éprouver un amour banal ou un amour rare et particulier, une ambition commune ou une ambition étrange et peu connue, et naturellement mal comprise. Cela ne tient pas seulement à la fin du sentiment, au but vers lequel il attire l'homme, mais aux éléments qui le composent, à des qualités qu'il est parfois difficile de définir (à un mélange, par exemple, de grâce, de force et de ténacité), à son allure et à son rythme.

L'instinct est rapporté plutôt à l'activité pratique. Mais on admettra volontiers qu'il existe aussi dans la vie affective, la plupart de nos sentiments sont, au moins pour une bonne part, instinctifs. Et il n'est pas douteux qu'il existe aussi des instincts intellectuels, nous pouvons en constater sans cesse l'activité en nous et chez les autres. Nos tendances à l'analyse, à l'observation, à la synthèse sont des instincts aussi nets qu'il est possible. De même certaines façons de raisonner propres à différents hommes ou à différents groupes. De même encore nos aptitudes à remarquer ou à employer plutôt des idées ou des images abstraites, des images concrètes de telle ou telle espèce, des mots, etc.

L'imagination aussi se retrouve partout. Si, entendant le mot dans son sens ordinaire, nous la considérons comme une tendance à créer, à faire revivre, à enchaîner des images, qui bien souvent n'ont pas une utilité pratique immédiate et restent un peu à l'écart de la vie réelle, nous savons bien que ces images peuvent représenter des sentiments et des déterminations, des volitions, aussi bien que des faits quelconques, et que, par là, elles ne sont pas

seulement des idées, des formes intellectuelles, mais aussi des ébauches plus ou moins vives, plus ou moins poussées de sentiments et d'actions. Et l'on pourrait multiplier indéfiniment les constatations de ce genre.

La nature de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté.

I. — *La sensibilité.*

On pourrait juger que notre analyse, jusqu'ici, nous a surtout menés à confondre et à brouiller des faits qui passaient pour relativement clairs. Il s'agit maintenant de refaire un ordre différent, et, si possible, plus solide et plus résistant.

Si la sensibilité, l'intelligence et la volonté ne sont point des groupes de faits distincts, que sont-elles? Elles pourraient n'être que des fantômes, mais cela est bien improbable, et il est à croire qu'une caractérisation des faits aussi généralement acceptée doit correspondre à quelque réalité solide. Elles peuvent être aussi, comme nous l'avons supposé, des éléments abstraits des faits, des rapports différents existant soit entre les éléments de ces faits, soit entre ces éléments ou les faits eux-mêmes et d'autres faits, ou des éléments d'autres faits.

Si, en examinant les qualités générales des faits qu'on s'accorde généralement à désigner par le mot de sensibilité, nous recherchons la plus générale et la plus essentielle, il semble que nous trouvons une disposition à réagir sous l'influence d'une excitation venue de l'intérieur ou du dehors. La sensibilité mesure en quelque sorte la facilité, la vivacité, l'intensité de cette réaction. Remarquons que cette réaction, quand il s'agit de l'âme humaine, peut rester intérieure, au moins en apparence, ne se traduire au dehors par aucun phénomène aisément appréciable. La sensibilité aux reproches, par exemple, pourra se manifester chez les uns par des trépignements, des larmes ou des cris, chez d'autres par de longues réflexions muettes ou des remords sans expansion. Ceux-ci ne sont pas forcément moins sensibles que les autres.

Il me semble que la sensibilité ainsi entendue comprend tous

les faits qu'il est d'habitude de lui attribuer, ou du moins ce qu'il y a d'essentiel dans ces faits, et que, en même temps, elle se distinguera des autres propriétés des phénomènes psychiques et nous permettra de comprendre leurs relations. Il ne faut pas s'attendre cependant à ce que notre définition soit parfaite, il faudra l'interpréter, la compléter, l'assouplir, et peut-être au point d'y introduire quelque légère contradiction, une contradiction que nous devrons nous efforcer de réduire à l'insignifiance, de reconnaître au moins pour en éviter les dangers.

Sans aucun doute ce qu'on appelle en général sensibilité, c'est bien cette possibilité de réaction que j'indique ici. Un homme « sensible » c'est celui qui réagit à la moindre excitation par des émotions, par des mouvements. Et, sans doute, il y a plusieurs façons d'être sensible. On opposera la sensibilité égoïste ou indifférente des uns, à la sensibilité affectueuse des autres, et l'on pourra appeler la première impressionnabilité, et la seconde d'une autre manière. Mais nous voyons bien un caractère général correspondre au terme général.

Venons-en au détail. La sensibilité en tant qu'activité des appareils de perception, par exemple, est comprise dans notre groupe. Il s'agit visiblement ici d'une réaction (interne et traduite aussi en mouvements divers) en rapport avec une excitation venue du dehors (perception extérieure) ou du dedans (perception interne, sens intime, conscience), une réaction de l'organisme et de l'esprit. Je n'ai nulle envie de discuter, pour décider si la sensation et la perception sont des faits d'intelligence ou des faits de sensibilité. Disons simplement qu'elles sont des faits de sensibilité en tant qu'elles révèlent une possibilité de réaction d'un être et qu'elles sont des faits d'intelligence en tant qu'elles sont des connaissances, en tant qu'elles introduisent dans l'esprit une représentation (exacte ou non, symbolique ou non) de quelque réalité intérieure ou extérieure. Mais nous examinerons mieux ce dernier point en étudiant l'intelligence.

La sensibilité comme faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur montre encore une réaction. Nous en exprimons les qualités en disant la sensibilité d'autant plus vive, délicate, ou au contraire d'autant plus grossière ou obtuse que la réaction est plus ou moins prompte, plus ou moins précise, plus ou moins étendue,

que l'excitation provoque des plaisirs et des peines plus ou moins vite, qu'elle peut être très légère ou qu'elle doit, sous peine d'inefficacité, devenir au contraire beaucoup plus forte, que les plaisirs et les peines sont plus ou moins vifs et plus ou moins intenses.

On a voulu exprimer toute la sensibilité par cette possibilité de plaisir et de douleur[1]. C'était en rapetisser singulièrement l'étendue, mais ce n'était certes pas méconnaître la nature de la douleur et du plaisir. Ils sont bien essentiellement une réponse de l'esprit à un ensemble de circonstances. On en dira de même de la sensibilité comme pouvoir d'éprouver des émotions quelconques, des inclinations et des passions. Il s'agit toujours ici avant tout d'une réaction intérieure de l'esprit dans une situation donnée, de la facilité avec l'esprit se modifie ou modifie quelques-uns de ses éléments à la suite d'une excitation, abstraction faite de la réaction active et coordonnée qui peut suivre et qui relève de la volonté. Nous examinerons la volonté plus tard, mais il est aisé d'entendre déjà qu'une personne puisse avoir beaucoup de sensibilité et peu de volonté. Cela veut dire que son esprit réagira, sous les excitations, par des émotions, des combinaisons imaginatives, des impressions vives, peut-être des pleurs, des cris et des mouvements incoordonnés, mais qu'elle ne saura guère systématiser ses états d'âme en une volition décisive, et agir de façon à s'adapter aux excitations ou à les adapter à ses désirs. Mais il va de soi que la sensibilité implique toujours une certaine activité de l'esprit qui est une des formes de la volonté, prise en un sens très large.

Nous disons donc que la sensibilité est d'autant plus vive, d'autant plus grande que les passions naissent, chez un individu donné, plus facilement, et qu'elle est d'autant plus riche et profonde que les passions, les inclinations, les goûts, sont plus forts, plus nombreux, plus intenses, plus durables; la sensibilité est d'autant plus fine, plus subtile que les émotions, les impressions sont plus nuancées, plus diverses, en rapport avec des excitations plus légères et dont elles traduisent les variations et les détails les plus infimes. Un homme a le goût sensible s'il est impressionné différemment, par exemple, par le vin d'un même cru selon son âge, il a le tact littéraire sensible s'il apprécie les

1. Cf. Léon Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité.*

auteurs attachés à la nuance, et en sent le charme variable et ondoyant. Il s'agit en tout cela simplement d'expressions différentes d'un même phénomène.

II

Nous ne verrons plus de difficultés à retrouver la sensibilité dans les groupes de faits qui semblaient l'exclure. Si notre définition s'applique à tous ceux que l'on avait toujours considérés comme en dépendant, elle explique aussi sa présence parmi ceux dont on l'avait exclue, auxquels on l'opposait.

Par exemple, les faits intellectuels. Il peut paraître singulier que l'on ait fait dépendre la perception de la sensibilité et l'imagination de l'intelligence. Mais c'est que l'excitation extérieure est plus immédiate et plus visible dans la perception. L'intelligence n'en a pas moins sa sensibilité, et, à certains égards, on pourrait dire qu'elle est une sensibilité. Chaque idée, chaque image, chaque raisonnement est aussi, par un côté de sa nature, la réponse de l'esprit à une provocation du monde, de l'organisme ou de l'esprit lui-même, et par conséquent, de ce point de vue, un fait de sensibilité tout comme la perception ou comme l'émotion. Aussi constaterons-nous, sans en être surpris, qu'il y a des intelligences, même des idées, des systèmes de notions et d'images plus ou moins sensibles, plus ou moins vite éveillées, ou, bien au contraire, plus ou moins lentes, engourdies ou paresseuses. Voltaire est un type de vive sensibilité intellectuelle, et nous avons tous connu des intelligences à sensibilité obtuse, difficilement mises en branle, indifférentes à bien des excitations. La sensibilité de l'intelligence, comme celle des sentiments, apparaîtra d'autant plus vive que les idées naîtront plus vite et plus facilement, d'autant plus profonde ou plus large que l'excitation aura un retentissement plus prolongé et gagnera une région plus étendue, ou plus éloignée de la pensée, d'autant plus subtile que des excitations peu différentes provoqueront des idées distinctes. Et il n'est pas sans intérêt de rappeler que la « faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur » appartient aussi à l'intelligence et peut donner, avec des réserves, une mesure approximative de sa sensibilité. Mais il

n'y a pas seulement des plaisirs et des peines intellectuels, l'intelligence a aussi ses goûts, ses inclinations et ses passions. Est-il besoin de rappeler les vocations différentes des esprits, la passion de la poésie et des mathématiques, le goût de l'art, la tendance acharnée à l'observation ou à l'analyse, et de citer encore les grands intellectuels[1] de toutes les époques ? Il serait assez curieux après cela que l'on ait voulu si obstinément opposer l'intelligence froide et lucide (elle n'est parfois ni l'un ni l'autre) à la sensibilité aveugle, si l'on ne savait combien il est aisé et fréquent de ne pas voir des faits évidents et de maintenir une théorie qui les néglige. On savait certes que l'intelligence est une chose sensible, et que la sensibilité peut avoir sa clairvoyance, mais on évitait soigneusement d'en tenir compte pour ne pas déranger une convention.

La sensibilité de la volonté n'est pas moins réelle, bien que l'on en ait peut-être encore moins parlé que de la sensibilité de l'intelligence pour une raison qui apparaîtra clairement plus tard. Nous moissonnerions, dans ce champ nouveau, des épis semblables à ceux de tout à l'heure. Il est des volontés plus facilement excitées que d'autres, il en est de plus lentes et de plus lourdes, de fines et de grossières, de délicates et de brutales, de promptes et de tardives. L'acte de volition, la décision est très inégalement obtenue, selon les cas sans doute, mais aussi selon les esprits. Cette réaction interne en présence d'une excitation, en réponse à un concours de circonstances extérieures et intérieures témoigne encore d'une sensibilité très variable d'un esprit à l'autre. Il en est chez qui la décision se produira par une sorte de cristallisation prompte et brusque, d'autres chez qui elle comportera de longs tâtonnements. Chez les uns elle sera nuancée, fine, minutieusement appliquée aux diverses circonstances, chez d'autres elle sera rude, semblable dans des cas très différents, alors même parfois que l'intelligence comprendrait ces différences et que des impressions affectives assez vives et variées pourraient surgir à propos d'elles. Il semble bien que chez certaines personnes la volonté n'ait pas la même sensibilité que l'intelligence et que les senti-

1. Je donne ici à ce mot son sens propre. Il désigne les personnes en qui l'exercice de l'intelligence est la tendance dominante, et dirige, au moins pour une bonne part, la vie. Il peut arriver que l'intellectuel soit peu intelligent. J'ai connu aussi des gens qui raffolaient de la chasse et qui s'y montraient fort peu adroits.

ments, qu'elle soit plus gauche, plus « indifférente ». Ainsi certaines qualités, certains défauts sont bien propres à la sensibilité volontaire, si je puis dire, ils caractérisent l'activité dirigée vers le monde extérieur ou intérieur pour le transformer et le marquer d'une empreinte personnelle, cette activité qui constitue la conduite. On peut penser vivement, sentir fortement et agir mal. La synthèse volitive et active ne montre pas, en ces cas, la même sensibilité que les synthèses d'idées et d'impressions. Les inégalités de la sensibilité volitive sont aussi variables pour les différentes tendances d'un même individu. Certaines personnes se décident vite et bien quand il s'agit de certains genres d'activité, qui restent, pour d'autres, apathiques, de volonté paresseuse et maladroite. Nous retrouverons d'ailleurs tout à l'heure ce que nous avons entrevu déjà, que cette forme de l'activité qui détermine la conduite n'est pas la seule où la volonté se manifeste et qu'il y a aussi une sorte de volonté intellectuelle et une sorte de volonté affective.

III

La sensibilité étant essentiellement une réponse de l'esprit à un ensemble de circonstances donné, qui exprime à la fois la nature des circonstances et celle du sujet, il est évident qu'il y a partout de la sensibilité. Ceci nous explique que certains auteurs aient pensé reconnaître dans la sensibilité le phénomène essentiel et fondamental, celui dont dérivent tous les autres, dont tous les autres ne sont que des manifestations. D'autres, pour des raisons analogues, ont voulu attribuer la même place éminente à l'intelligence, aujourd'hui peu en faveur, et d'autres encore à la volonté, que des circonstances particulières ont favorisée et qui, depuis assez longtemps, réunirait, je crois, plus de suffrages. Nous nous bornerons à présenter la sensibilité comme un élément essentiel de tout fait psychique. Ce qui a pu faire errer la psychologie, c'est qu'on a remarqué ce caractère surtout dans les faits où un caractère différent n'attirait pas l'attention. Ce sont ces faits qu'on a voulu rapporter à une faculté spéciale ou simplement constituer en groupe.

Il nous faut revenir un peu sur les rapports de la sensibilité et de la volonté, rapports assez subtils et difficiles à préciser. La sensibilité est la condition de la volonté, elle en est sans doute aussi un

élément, comme elle est une condition et un élément de l'intelligence. Nous l'avons définie par la réaction de l'esprit. Mais cette réaction, sans être jamais absolument passive, comme on se l'est trop représentée — et comment une réaction pourrait-elle être complètement passive? — ne présente pas toujours les caractères et la systématisation forte de l'acte volontaire. La sensibilité indique que l'esprit peut se mettre en branle à la suite d'une excitation et désigne l'effet produit en lui par cette excitation, effet qui est déjà une réaction où se manifeste la nature propre de l'esprit. La volonté c'est la réaction coordonnée de l'esprit pour faire face à la situation en profitant de la trace laissée par l'excitation. On conçoit que les frontières de la sensibilité et de la volonté restent parfois indécises. En fait on pourrait considérer tout fait de sensibilité comme un fait de volonté, car il est déjà une réponse systématisée de l'esprit et de l'organisme, on peut dire que la perception est la volonté de l'appareil qui la produit, et l'on pourrait aussi considérer comme un fait de sensibilité tout acte de volonté, un fait de sensibilité cérébrale et interne, car la volition est aussi la réponse provoquée par des excitations venues du dehors, de l'organisme et de l'esprit. Il y a là surtout une différence de point de vue, mais il y a parfois avantage à considérer d'un point de vue particulier un certain nombre de faits et un autre groupe de faits d'un point de vue différent. Si l'on veut noter une différence réelle, elle sera forcément très abstraite. On pourra dire, par exemple, que la sensibilité c'est surtout la possibilité pour l'esprit d'être influencé par quelque circonstance externe, organique ou psychique, et la volonté, au contraire, la possibilité pour l'esprit d'influencer les événements extérieurs, organiques ou psychiques. Mais cet état d'esprit qui est influencé par un autre fait est aussi une réaction systématisée qui peut à son tour influencer d'autres phénomènes, les transformer ou les produire. Et si, pour cela, il est un fait de sensibilité, pour ceci on peut le considérer comme une sorte de volition. Selon que l'un ou l'autre caractère sera plus important en lui, ou selon que l'un ou l'autre nous frappera davantage, ou encore selon notre commodité et nos besoins nous le rangerons dans l'une ou l'autre classe, et nous saurons au besoin l'en faire changer.

Ces rapports de la sensibilité et de la volonté, nous en avons la

perception plus ou moins confuse, si bien que des faits d'activité, même les faits de volonté les plus caractérisés, sont interprétés souvent en termes de sensibilité, pour indiquer sinon qu'ils sont des faits de sensibilité, au moins qu'ils témoignent de la sensibilité. Il est très fréquent de voir juger de la sensibilité d'une personne par ses actes volontaires, et par son activité automatique ou réflexe. Aussi bien, et sauf lorsqu'il s'agit de nous-mêmes — auquel cas nous pouvons encore nous tromper en divers sens — est-ce le seul moyen par lequel nous puissions apprécier la sensibilité d'une personne. On a peine à croire que la sensibilité soit bien vive quand elle ne se décèle par aucun acte, par aucun signe extérieur (mouvements réflexes, contraction de la face, cris, gestes divers, confidences, etc.). Souvent, d'ailleurs, c'est à bon droit que l'on juge ainsi, et il est assez légitime d'accuser, à certains égards, d'insensibilité ceux qui restent parfaitement calmes en certaines circonstances. Pourtant on rencontre aussi l'erreur dans cette voie. Certaines personnes sentent vivement, ne peuvent agir, et ne trahissent leurs impressions que par des signes imperceptibles ou du moins inaperçus. Les synthèses qui se forment facilement en elles ne sont pas celles qui déterminent les actes, ce sont surtout des synthèses d'idées, parfois très abondantes et d'impressions parfois très riches. Et ces images et ces émotions peuvent être même d'autant plus impuissantes qu'elles sont plus riches, plus nuancées, que l'esprit s'y complaît davantage, qu'elles deviennent une occasion de plaisir et une sorte de fin en soi. Et c'est alors une forme de sensibilité esthétique qui se développe. D'autres fois, et c'est le cas des esprits maîtres d'eux-mêmes, calculateurs à longue portée, prudents, avisés, les manifestations actives immédiates sont enrayées, la sensibilité paraît nulle, mais les idées et les sentiments cachés et vivaces détermineront, à longue échéance, l'acte volontaire utile, une vengeance, par exemple, minutieusement préparée par une longue rancune. Mais il arrive aussi qu'un certain manque de sensibilité, une réelle indifférence n'est pas inutile à la constitution d'une volonté forte, égale et suffisamment saine. Pour atteindre un but important et lointain il est bon d'être naturellement doué d'une large indifférence pour beaucoup de petits incidents qui tendraient à nous en distraire. Et si la nature ne nous a pas munis de cette indiffé-

rence, il faut savoir l'acquérir ou la simuler — ce qui est encore un moyen de l'acquérir. Les faits pathologiques ou semi-pathologiques illustreraient tout cela en nous montrant les cas où la volonté est impuissante, la sensibilité restant vive. La synthèse décisive n'arrive pas à se constituer, elle est remplacée par une quantité de synthèses imaginatives et affectives que l'on peut considérer en elles-mêmes comme autant de petites volitions spéciales, mais qui, prises dans leur ensemble, donnent nettement l'impression de la supériorité de la sensibilité sur l'activité pratique et de l'impuissance de la volonté.

Pour terminer ceci, constatons enfin que notre manière de comprendre la sensibilité peut s'appliquer même aux cas où l'on applique le mot de sensibilité aux faits du monde inorganique. Si nous disons que les sels d'argent sont « sensibles » à la lumière, cela veut dire simplement que la lumière provoque en eux certaines modifications, elle les décompose. C'est leur façon de réagir à l'excitation reçue. Et de même, si nous parlons d'une balance « sensible » d'un thermomètre « sensible », nous indiquons que ces appareils sont particulièrement aptes à répondre aux circonstances par des changements (mouvement des plateaux de la balance, dilatation du mercure) et la sensibilité sera d'autant plus grande que de plus petits changements extérieurs, de plus petites différences de poids ou de température seront capables de provoquer des modifications corrélatives dans les appareils. Je n'insiste pas sur ces analogies qui ne sont point, à mon avis, sans intérêt, ni sans signification, mais qui ne nous intéressent guère ici.

IV. — *L'Intelligence.*

Si nous voulons mettre en lumière un caractère essentiel de l'intelligence, analogue à celui que nous avons essayé de dégager de la sensibilité, nous serons amenés, je pense, à dire que ce qui la caractérise, c'est la connaissance. Nous verrons les restrictions qu'il y a lieu d'apporter à cette définition, ou les commentaires qu'elle peut appeler. La connaissance n'en est pas moins ici le fait caractéristique.

Qu'est-ce d'ailleurs, au fond, que la connaissance? En son sens

le plus général, elle est la représentation en nous d'une réalité extérieure ou intérieure, représentation qui peut servir, qui doit servir, si nous considérons l'esprit dans son ensemble, à orienter notre activité et à diriger notre conduite. L'intelligence est en effet une sorte de préparation à l'acte, par la représentation en nous de la réalité sur laquelle notre activité se portera. C'est ainsi que la connaissance de la topographie d'une ville nous permet de nous rendre à l'endroit choisi par nous. Tout fait d'intelligence est ainsi une condition de notre activité, et, associé à divers autres faits de même genre, nous permet un grand nombre d'actes de nature souvent très diverse. Ainsi notre idée de l'eau, la représentation, la connaissance que nous en avons permet à l'homme de boire, d'aller en bateau, de faire mouvoir une locomotive, ou de produire de l'électricité, la connaissance des propriétés de l'arsenic ou du bichlorure de mercure permet également de s'en servir comme d'un remède ou comme d'un poison.

La plupart des faits étiquetés phénomènes intellectuels admettent aisément cette conception de l'intelligence. La perception, l'idée, le raisonnement ont bien pour fonction naturelle d'installer en nous une représentation de la réalité plus ou moins exacte, plus ou moins symbolique, plus ou moins abstraite ou concrète et de nous mettre ainsi à même d'agir sur cette réalité. Il n'y a là aucune difficulté.

Mais il s'en présente peut-être à propos des jeux de l'imagination. L'imagination, on le sait assez, n'a pas toujours pour but ni pour résultat de nous représenter des choses réelles. Elle donne parfois une connaissance, car il y a des images exactes et de véridiques combinaisons d'images. Elle aboutit parfois, après quelques erreurs, à la connaissance, car il faut assez souvent arriver à la vérité à travers quelques hypothèses fallacieuses. Mais d'autres fois non seulement l'imagination ne parvient pas à la connaissance, mais elle ne veut pas y parvenir et nous ne voulons pas qu'elle y parvienne, c'est d'un autre côté que, volontairement, nous la dirigeons.

Pourtant ni l'erreur partielle, ni l'erreur involontaire, ni l'erreur voulue ne changent foncièrement la nature de l'intelligence. Si la perception est, en tant que se rapportant à la connaissance, un fait intellectuel, comment l'hallucination, qui parfois simule la percep-

tion à s'y méprendre, n'en serait-elle pas un? Et si mon idée d'un cheval et mon idée d'un homme sont des faits intellectuels, que pourrait bien être mon idée d'un centaure si elle n'en était pas un autre? Dans des cas pareils, qu'il s'agisse d'erreurs involontaires ou d'erreurs voulues et choisies, la fonction de l'intelligence subit une transformation partielle, une sorte de déviation, mais elle garde les mêmes caractères généraux. Si elle ne représente plus un monde réel, elle représente un monde virtuel, un monde imaginaire, un monde possible ou impossible. Elle est toujours une représentation, et, en un sens toujours, subjectivement au moins, une connaissance.

L'imagination, même dans ses jeux les plus fantasques, est toujours une affirmation, affirmation souvent contrariée, enrayée, arrêtée par d'autres, mais affirmation quand même. La preuve en est que quand les « réducteurs » disparaissent (folie, rêve, distraction, etc.) la croyance à la réalité de ses données reparaît[1]. C'est trop peu de dire, comme on le fait, que naturellement la perception ou l'image s'accompagne d'une croyance à la réalité de son objet, il faut dire que la perception, l'image, sont, en elles-mêmes, des affirmations et des croyances, — que *nous* pouvons prendre pour de simples images sans autre signification. Si l'existence est une perfection, c'est une perfection que l'imagination accorde à tout ce qu'elle nous montre. Tout ce qu'elle se représente, elle se le représente comme réel, et il lui est même impossible de se le représenter autrement. Ce sont d'autres images, d'autres idées qui viennent contredire les premières et affirmer l'irréalité de leurs objets, c'est l'esprit dans son ensemble qui peut normalement trancher la question, mais la négation suppose toujours une affirmation au moins implicite[2].

Nous admettons donc que la perception et l'hallucination, l'idée et l'image exactes ou fausses, le raisonnement juste et le raisonnement faux sont également des faits intellectuels, étant tous des affirmations, et des connaissances ou de pseudo-connaissances.

1. Cf. Taine, *De l'Intelligence*, vol. I.

2. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer ici que les mots qui indiquent une négation (point, pas, mie) ont par eux-mêmes un sens positif, et qu ce sens positif apparaît comme sous les différentes formes de négation pour en révéler l'intensité. Ainsi *point* nie plus fortement que *pas*.

Il n'y a donc lieu que d'élargir un peu notre définition et de dire que l'intelligence consiste essentiellement dans la connaissance en comprenant sous ce nom la pseudo-connaissance, dans la représentation en nous d'un monde réel, possible ou virtuel, ou non-existant, mais cependant affirmé par des faits psychiques semblables par leurs caractères généraux à ceux qui affirment un monde réel. Rappelons-nous d'ailleurs qu'il est très difficile et quelquefois impossible de distinguer ce qu'il y a d'absolument vrai dans notre connaissance et qu'on peut croire à l'infidélité de nos perceptions les plus véridiques et de nos idées les plus abstraites.

L'intelligence reconnaît également comme caractère essentiel la préparation des actes, la direction réelle ou virtuelle de la conduite. La représentation exacte du monde, symboliquement exacte au moins, nous savons tous qu'elle est une excellente condition de l'activité heureuse et féconde. On n'en compte plus les cas, et notre vie en est tissée, depuis la vue de notre fourchette qui nous permet de manger, jusqu'aux connaissances astronomiques qui favorisent la navigation. La vie commune, l'industrie, les rapports sociaux, la médecine, toute notre activité en témoigne continuellement.

Quel est ici le rôle de la pseudo-connaissance? Il y aurait bien des distinctions à faire. L'erreur involontaire cause continuellement des accidents, des ruines, des catastrophes, des malheurs de toute sorte dans la vie individuelle comme dans la vie sociale. D'autres fois elle prépare la vérité et en rend l'avènement possible, en l'attendant elle en tient le rôle, agit comme elle, en ce qui concerne le mécanisme de l'action, sinon en ce qui regarde la valeur de ses résultats. L'alchimie, par exemple, et l'histoire de la médecine donneraient des faits intéressants à cet égard. Il semble bien que les pauvres manières de soigner les blessures, autrefois usitées, et que des progrès de la médecine et des raisonnements assez justes avaient fait abandonner, donnaient de meilleurs résultats que les méthodes qui les remplacèrent et qui préservaient moins le patient de causes d'infection alors inconnues. D'autres fois encore l'erreur et l'illusion semblent tout à fait nécessaires à l'homme. Il ne peut vivre, il ne peut agir socialement, en bien des cas, qu'à l'aide de croyances erronées, d'espoirs insensés et fatale-

ment promis à la déception, mais qui ont permis d'agir et de maintenir ainsi la vie du corps social. Reste l'illusion volontaire et les jeux de l'imagination qui paraissent n'avoir d'autres buts qu'eux-mêmes. Ceux-là encore sont parfois utilisés par l'esprit, et deviennent des éléments de la pratique, des conditions de la volonté. L'art en montre continuellement l'emploi systématique. En dehors de ce cas un peu spécial, mais pourtant très fréquent et d'importance large[1], les jeux de l'imagination représentent des conditions de la volonté dans le monde irréel qu'ils créent, exactement de la même façon que les connaissances assurées représentent des conditions de la volonté dans le monde vrai qu'elles révèlent.

V. — *L'intelligence affective.*

Si la sensibilité se retrouve partout dans la vie psychique, il en est de même de l'intelligence. L'esprit est intelligence comme il est sensibilité. Partout quelque connaissance s'affirme et affirme, implicite ou explicite, ou du moins quelque représentation exacte ou fausse de la réalité. Mais tandis que dans les faits intellectuels proprement dits, et les plus spécialisés, ce caractère représentatif est visible, patent, dominateur, il se cache, se dissimule, se subordonne dans les autres. C'est cependant un sujet intéressant et non sans importance que celui de la connaissance affective, ou celui de la connaissance par l'action.

Rappelons d'abord qu'un élément intellectuel se pose toujours en tous les faits conscients, en tant précisément qu'ils sont conscients, c'est-à-dire connus de nous, et que, par suite, ils impliquent une connaissance, une représentation de la réalité. En tant que les faits affectifs ou les volitions sont conscients, la conscience étant une connaissance, ils sont des phénomènes intellectuels.

Mais il y a plus et le fait affectif est par lui-même, par un côté au moins de sa nature, une sorte de connaissance, c'est-à-dire une représentation de la réalité.

Il ne faut pas confondre cette intellectualité essentielle du fait

1. Voir à ce sujet le *Mensonge de l'art*.

affectif et ses rapports nécessaires et fréquents avec des idées et des images. Nos sentiments s'accompagnent communément et même toujours sans doute ou presque toujours d'images et d'idées. Une passion amoureuse ne va guère sans représentation de la personne aimée, sans rêves, sans projets, ni une ambition sans idée des biens convoités, des moyens de les conquérir. Et certes ces représentations sont essentiellement liées au fait affectif. Si on les supprime, il ne reste plus en général qu'une tendance aveugle et maladroite. Par conséquent nous retrouvons à peu près constamment par là l'intelligence dans le sentiment. Mais j'invoque ici une identité bien plus essentielle du fait intellectuel et du fait affectif considéré en général comme relevant seulement de la sensibilité. Faisons abstraction des idées, des images, des représentations nettement intellectuelles, le fait affectif persiste à représenter une part d'une réalité extérieure ou intérieure, mais autre que lui. Il y a réellement une connaissance affective, connaissance trouble, souvent trompeuse, plus souvent trompeuse encore que l'idée, connaissance réelle pourtant et parfois aussi véridique qui sert sans aucun doute à orienter la conduite, à provoquer et à diriger les actes.

Elle est de tous les instants. La douleur que nous fait éprouver la piqûre d'une épingle ou le heurt d'un meuble dans une chambre obscure est par elle-même une représentation du monde extérieur et d'une partie de ses effets sur nous. Et sans intervention d'idées ou de raisonnement elle oriente notre conduite, nous incite à retirer le doigt ou à nous avancer avec plus de circonspection. La représentation du monde extérieur est ici assez nette pour que nous puissions la formuler en termes purement intellectuels, en propositions abstraites. Mais pour que la connaissance existe et prenne son efficacité, cette opération n'est point nécessaire. Le fait affectif par lui-même suffit à représenter la réalité et à diriger ses actes. Et sans doute il ne va point sans quelques perceptions qui prennent part à la représentation, mais, visiblement, c'est bien le côté affectif du phénomène ici qui importe, qui nous renseigne sur les qualités et les événements du monde extérieur et qui influence la conduite.

Le plaisir que donne la présence d'une personne chère, alors même que ce plaisir n'est pas toujours bien compris par l'intelli-

gence, et qu'il demeure peut-être imparfaitement avoué, est encore un fait de sentiment représentatif de tout un ensemble de réalités extérieures et intérieures, et tend par lui-même à déterminer notre action. Sans doute nous pourrions, en cherchant, nous donner des raisons de nature intellectuelle, énumérer les qualités de la personne qui nous charme, préciser son agrément, son dévouement, les qualités de son esprit et de son caractère, sa beauté ou sa grâce. Mais tout cela n'est pas bien nécessaire, et le fait affectif résume, synthétise, condense en une impression unique et efficace cette longue série de constatations et de raisonnements. Qu'il s'agisse d'amour ou d'amitié, peu importe. Assurément, si Montaigne eût voulu, il eût pu écrire de longues pages pour délayer son « parce que c'était lui, parce que c'était moi ». Et cela pouvait avoir son intérêt; mais, après, aurait-il connu plus sûrement son ami, aurait-il été plus enclin à rechercher sa compagnie? C'est ce qui n'est nullement certain.

Toute impression, tout sentiment, tout fait affectif est ainsi en lui-même et par lui-même une sorte de connaissance, une représentation synthétique plus ou moins exacte, plus ou moins erronée et tend à préparer les actes et à diriger la volonté. Il n'est pas seulement cela, mais il est aussi cela. Si l'on y regarde d'un peu près, on verra que très souvent notre représentation de la réalité n'est pas constituée par des idées nettes, par des propositions formulées et précises, mais par des impressions affectives, par des émotions faibles, par des sentiments quelquefois assez bien définis, parfois à peine perceptibles, très efficaces pourtant et aussi par des faits plus vagues, d'ordre indécis, dont on ne peut dire avec certitude s'ils sont affectifs ou intellectuels ou s'ils ne sont ni l'un ni l'autre et dont la série va se dégradant jusqu'à l'inconscience que nous retrouverons ailleurs. Autrement dit, notre représentation intérieure du monde, si on la formulait avec fidélité, comprendrait plus d'interjections que de phrases régulièrement construites. Il est relativement assez rare que nous exprimions avec beaucoup de précision avant d'agir les motifs, les faits sur lesquels notre action se fonde. Quand, en écrivant, ma plume se sèche, je ne dis pas soigneusement : « Il n'y a plus d'encre, c'est pourquoi je ne puis plus écrire, je dois donc en prendre à nouveau, mais mon encrier est là, etc. »; je constate le fait, j'ai une légère

impression d'agacement qui résume la situation et je trempe ma plume sans y penser ou presque.

Souvent nous pourrions analyser les idées, les perceptions, les souvenirs, les jugements implicitement contenus dans notre impression, justifier ainsi notre conduite. Mais cela est un besoin social, parfois un devoir social, plus qu'une nécessité psychologique — même la connaissance inconsciente nous suffit assez souvent.

D'ailleurs cette analyse n'est pas toujours possible. J'ai dit tout à l'heure que Montaigne aurait pu commenter longuement « parce que c'était lui, parce que c'était moi ». Et c'est vrai, mais il est à croire que son analyse n'aurait pas épuisé tous ses motifs. Sa raison, dirais-je, aurait certainement oublié ou méconnu des raisons de sympathie que son cœur n'oubliait point. Une mère ne comprend pas très bien pourquoi elle aime son fils, mais son amour synthétise une infinité de liens qui la rattachent à son enfant sans qu'elle les aperçoive. Il est une connaissance implicite d'une foule de faits individuels, de la nature de son fils et de sa nature à elle, et aussi sans doute, à quelque degré, des instincts de la race et des besoins de la société.

La connaissance affective est infiniment plus répandue qu'on ne l'a cru. Elle se mêle à toute notre vie. Réductible ou non à des formules intellectualisées elle a toujours sa valeur. Parfois elle est méconnue et elle a raison contre l'intelligence même. Par exemple, des antipathies *a priori*, des répulsions qu'il nous serait fort difficile d'expliquer, ou au contraire des sympathies subites et inexpliquées surgissent en nous la première fois que nous voyons une personne. Parfois on croit plus sage de réagir contre ces impressions et il arrive qu'une expérience prolongée les justifie et humilie la raison raisonnante devant le sentiment. Nous avions méconnu la connaissance qu'il recélait, et qui ne nous était accessible que par lui.

Il se peut ainsi qu'on laisse perdre vainement des avertissements précieux de l'instinct, dont on ne sait pas deviner la valeur parce que la constatation précise et le raisonnement lucide ne sauraient intervenir. Aussi tout n'est-il pas absurde, tout n'est-il pas faux dans les arguments fondés sur « les impulsions de la sensibilité » et « les besoins du cœur ». Le mot de Pascal sur les raisons du

cœur que la raison ne connaît pas est d'un bon observateur et d'un philosophe avisé. Mais on en a singulièrement abusé ainsi que des arguments sentimentaux en les amenant où ils n'avaient que faire. C'est que rien n'est plus facile, en effet, que d'invoquer un prétendu sentiment à l'appui de tout ce qu'on veut prouver, de prendre un désir, une vague aspiration pour une réalité et d'échafauder un système du monde sur quelques pauvres impressions personnelles, ou même un des sentiments collectifs qui n'ont ni le sens, ni la portée qu'on veut leur attribuer.

La connaissance affective demanderait une critique plus sévère encore et plus minutieuse que la connaissance intellectuelle, malheureusement l'examen en est encore plus difficile, et il y faut plus de patience, de pénétration et de minutie. Rappelons-nous seulement que l'exercice de l'analyse peut nous amener à mieux entendre la connaissance affective et en bien des cas à en découvrir les fondements rationnels. Il est des impressions instinctives dont on peut ainsi déterminer la valeur. Il est possible aussi en certains cas d'arriver à découvrir ou à présumer l'origine, au moins vraisemblable, de l'impression individuelle ou collective qui paraît contenir une connaissance implicite et qui tend à diriger l'activité. Et assez souvent alors la connaissance de l'origine d'une impression nous renseigne sur sa valeur. C'est le cas, par exemple, quand une ressemblance superficielle ou accidentelle d'une personne avec une autre nous inspire pour celle-ci des sentiments semblables à ceux que nous éprouvions pour l'autre.

Aussi la connaissance affective est-elle encore plus trompeuse et moins vraiment instructive que la connaissance raisonnée et plus apparemment intellectuelle. Elle déforme la réalité ou la néglige de façon à laisser souvent l'homme impuissant ou à le pousser à de dangereuses erreurs et à des actes fâcheux.

Je dis : l'homme. Il en va peut-être autrement chez les animaux. On a trop souvent opposé la sûreté relative de l'instinct à la maladresse relative de l'intelligence pour que je doive y insister encore. Et l'instinct est peut-être, par un de ses côtés principaux, une sorte de connaissance affective, en certains cas au moins, tandis qu'en d'autres cas il serait peut-être simplement, par un côté analogue, une connaissance inconsciente. On sait assez les merveilles de l'instinct du sphex que Fabre a rendu justement célèbre. Il y a

là une connaissance implicite qui nous déconcerte, même si elle n'a pas toujours l'implacable sûreté que nous montre l'entomologiste de Sérignan.

Il est assez facile de retrouver chez l'homme des traces d'instincts bien faits et de connaissance affective. Mais la civilisation, la socialisation ont sur bien des points déformé ces instincts, rendu ces connaissances incertaines. Ainsi le goût de l'homme lui fait trouver désirables des boissons et des aliments qui lui nuisent. Cependant, dans une certaine mesure, même chez lui, la répugnance est représentative d'un danger, elle équivaut assez souvent à la connaissance du caractère nocif de ce qui provoque en nous le dégoût. Un instinct analogue nous écarte de certaines personnes et nous avertit en quelque sorte d'un péril en leur présence. Un instinct analogue encore nous informe que nous réussirons en tel ou tel genre d'entreprises ou d'études, et l'aptitude se décèle souvent par le goût, la vocation, l'entraînement vers telle ou telle occupation.

Si l'on songe à la place immense que tiennent, même dans la vie de l'homme, l'activité à demi automatique, l'activité non raisonnée, l'activité manifestée par des impressions, des signes affectifs, on verra que la connaissance affective (de même que la connaissance inconsciente) est extrêmement étendue et d'une importance capitale. Dans nos rapports sociaux, comme dans la direction de notre conduite individuelle elle intervient constamment. J'ai rappelé les sympathies et les antipathies instinctives, l'appétit et le dégoût, les vocations et les répulsions. Tous ces faits contiennent implicitement un nombre incalculable de connaissances condensées, que l'analyse intellectuelle peut démêler quelquefois si elle s'y occupe. Il faudrait, si l'on voulait passer une revue pas trop incomplète de la connaissance affective, en ajouter bien d'autres. C'est à la connaissance affective qu'il faut rapporter ici ces demi-instincts, ces sortes de sentiments synthétiques et appréciateurs dont le côté intellectuel ne peut être méconnu, le « tact » dans les relations sociales, le « goût » littéraire ou, en général, esthétique, et même la « conscience » morale. Ici encore la connaissance, le jugement ne se traduit pas toujours par une formule intellectuelle précise, c'est plutôt un état affectif qui éclaire et qui dirige.

Souvent même, en cela, l'analyse intellectuelle répugne. Le sentiment affirme, mais il ne démontre pas ses affirmations par des raisonnements réguliers et précis. Une personne affirme que ce tableau est beau, que cette personne a eu raison ou tort d'agir comme elle l'a fait, que le meurtre est toujours un acte coupable. Vous lui demandez pourquoi, elle hausse les épaules, et, si vous insistez, vous dit : mais cela se sent, si vous ne le sentez pas, vous avez tort, tant pis pour vous. Rien n'est plus fréquent que l'horreur de bien des gens, en qui la connaissance affective est prépondérante, pour l'analyse et la discussion sur des questions d'esthétique ou de morale. « Il ne faut pas disputer des goûts », ce sont eux qui ont inventé ce proverbe, auquel, comme aux proverbes en général, il convient de ne pas trop croire. En fait l'analyse peut en beaucoup de cas justifier ou condamner un goût, une inspiration de la conscience, une connaissance affective quelconque. Le sens commun, le bon sens, un certain sens logique sont encore à citer à propos de la connaissance affective, une impression particulière nous avertit que tel fait est invraisemblable, que tel raisonnement est faux, ou nous enseigne le contraire. Nous éprouvons encore ici des attractions et des répugnances qui décident de la plupart de nos croyances et de nos opinions. « Cela va de soi », « un tel n'a pas de bon sens », « cela n'a pas le sens commun », voilà les expressions mille fois répétées de nos jugements affectifs et instinctifs. Si nous avons un peu l'habitude et le goût du raisonnement serré, une pétition de principe, une rupture quelconque ou un défaut dans l'enchaînement rigoureux des idées nous donne immédiatement une impression caractéristique, une sorte de gêne, de sentiment inesthétique, qui nous renseigne vite et nous savons que le raisonnement est faux avant de l'avoir analysé.

Quelque emploi qu'on puisse faire de l'analyse — et pour ma part je lui ferais volontiers la part très large — il faut bien reconnaître qu'elle ne peut suffire à tout, et que l'exagération de son rôle arrêterait la pensée même. Comment nous passerions-nous du « goût », du « tact », de la conscience, du bon sens et du sens logique? A coup sûr ils trompent souvent l'homme, mais l'analyse, l'observation et le raisonnement le trompent aussi. Concevrait-on qu'il fallût mettre toute la vie en formules intellectuelles, observer

minutieusement chaque impression et raisonner sur elle, induire et déduire à l'infini pour régler à chaque minute notre conduite envers les autres, pour apprécier une pièce de vers ou une symphonie, pour juger de la valeur d'un acte, pour croire ou rejeter un fait insignifiant? La vie deviendrait impossible — heureusement peut-être! Certes dans toutes les questions il faut pouvoir observer, analyser et raisonner, certes on ne peut se fier aveuglément à la connaissance affective, il faut savoir la rectifier, la contredire, rester sceptique devant elle, éclairer, diriger, réformer nos instincts intellectuels, mais nous ne saurions prétendre à nous en passer.

Jusqu'où peut aller cette connaissance affective, c'est ce qu'il est fort difficile de déterminer. Nous avons tous connu des cas où l'instinct intellectuel avait raison contre la raison — car la raison raisonnante est une faculté assez maladroite, presque aussi maladroite qu'utile ou même nécessaire. On est parfois frappé de la pénétration de l'instinct et des renseignements qu'il donne sur les gens et sur les choses. Ce que l'animal nous montre en ce genre est vraiment inexplicable et comme merveilleux. L'instinct de l'homme, affaibli et dévoyé, est capable encore d'actions surprenantes et qu'on n'a peut-être pas assez remarquées. Il y a, semble-t-il, des cas de pénétration singulière qu'il serait intéressant d'étudier plus attentivement qu'on ne l'a fait. La télépathie, la divination, s'il y a en elles quelque chose de réel, comme un certain nombre de faits paraissent l'établir, peuvent faire soupçonner un mode de connaissance qui se rapproche à certains égards et pour quelques cas au moins, de la connaissance affective et de la connaissance instinctive. Mais tout cela est trop peu connu encore pour qu'il y ait lieu d'en parler plus longuement ici.

La connaissance affective varie beaucoup d'une personne à l'autre. Chacun a remarqué que certains esprits sont plus instinctifs, plus prime-sautiers, que chez eux les opinions ont l'air senties plutôt que réfléchies et discutées. Ils n'aiment point l'examen minutieux, l'analyse patiente, la réflexion sceptique. La femme paraît se fier plus encore que l'homme, en général, à la connaissance affective qui est dominante chez elle. Sans doute un rapport s'établit aussi entre l'instruction, le genre d'éducation et la nature de la connaissance. La connaissance affective est forcément plus

répandue chez les illettrés, les ignorants, ceux dont on n'a pas formé l'esprit par des méthodes compliquées. Cela leur donne certains désavantages et sans doute, en certaines occasions, quelque supériorité. D'autres esprits au contraire sont portés à ne rien admettre sans un examen sérieux, l'impression affective, la répulsion ou l'attraction pour telle ou telle idée ne leur est qu'un point de départ, non un point d'arrivée, et, — par un autre instinct — ils sont portés à s'en méfier. Il en est enfin d'équilibrés et qui tâchent de combiner plus ou moins, en les contrôlant l'un par l'autre et en les rectifiant, leur moyens de connaître.

J'ai déjà signalé l'inégalité qualitative de cette même connaissance affective, c'est-à-dire en somme des instincts, chez les divers individus. Elle est aussi considérable que l'inégalité de la faculté d'analyser et de raisonner. Mais elle n'est pas distribuée sur le même plan. Tantôt la connaissance affective est bonne et s'accompagne d'une grande maladresse dans l'analyse et le raisonnement, tantôt c'est le contraire, d'autres fois encore c'est le bien ou c'est le mal qui l'emporte à la fois ici et là. Il est des gens aux sentiments maladroits et, pour dire le mot juste, un peu bêtes. Leurs connaissances affectives sont erronées et les entraînent aisément à faire des sottises. Elles représentent la réalité en la transfigurant et souvent elles influencent et pervertissent l'observation, le jugement, le raisonnement. Ceux-ci restent sous leur dépendance et sous leur direction, ils en sont l'accompagnement et comme la traduction. Ils les aident à orienter la conduite vers les directions périlleuses et les catastrophes. Les illusions de l'amour sexuel, de l'amour maternel, de l'amitié même et de la simple sympathie ne se comptent plus. « J'aime cette personne, donc elle a telle qualité », c'est à peu près la formule intellectuelle qui représenterait les titres de la connaissance affective. Si falote qu'elle puisse paraître à un raisonneur, elle n'est pas forcément absurde. Elle est juste dans la mesure où il est vrai que l'on n'aime que les personnes douées de telle et telle vertu. Il se produit bien quelque chose de cela, et, chez un esprit très sain et très droit, la sympathie instinctive est en effet assez souvent une garantie assez vraisemblable de l'accord des natures et par conséquent de la présence de certaines qualités dans la personne qui a su inspirer la sympathie. On raisonnerait à peu près de même en disant :

« J'aime les mathématiques, il est donc probable que j'y réussirai. » Et en effet, chez un esprit sain encore, la vocation est signe d'aptitude (ou elle se décourage assez vite, ne persiste pas). Ou bien encore : « J'ai mangé de ce plat avec plaisir, il est donc à croire que je le digérerai bien. » Et ceci encore se vérifie couramment. Et remarquons que l'on raisonne, en art, toujours à peu près ainsi. « Ce sonnet est beau, puisqu'il me plaît, cet opéra est bien fait, puisque je l'ai vu jouer avec plaisir », et l'on en arrive assez vite, de chute en chute, à des règles de critique — car cela en est — comme « Vive le mélodrame où Margot a pleuré » ou bien « mais une larme roule et ne se trompe pas ». Et je ne dis pas que ces formules mêmes n'aient pas une petite parcelle de vérité, qu'il y aurait peut-être, si c'en était le lieu, intérêt à préciser. En philosophie nous trouvons assez nettement une formule analogue : « j'aime la vie, donc je vivrai éternellement », « j'aspire à la justice, donc la justice se réalisera, donc, etc. » qui se rapprocheraient de la formule « j'ai faim, donc j'aurai toujours de quoi manger ». Remarquons-le encore, cette dernière formule n'est pas sans présenter, avec des altérations, une réalité incontestable. J'ai faim, n'implique pas que j'aurai toujours de quoi manger, mais indique cependant, puisqu'il s'agit surtout d'un besoin commun à tous les êtres vivants, qu'il y a de quoi manger dans le monde, et que les êtres dans une situation normale mangent de temps en temps. De même l'amour de la justice ou du bonheur prouve sans doute qu'il y a dans la société, au moins sur certains points, quelque chose qu'on peut prendre pour le bonheur ou pour la justice.

Mais en bien des cas cet instinct est trompeur et la connaissance affective erronée chez certaines personnes. Les « ratés » sont ceux chez qui la vocation s'appuyait une connaissance affective erronée, exception faite pour ceux qui doivent leur insuccès à des circonstances extérieures, comme la misère, à l'incompréhension du public. Trop de gens, trompés par les plaisirs du goût, se plaisent à des nourritures et à des boissons dangereuses. Et l'instinct sexuel a égaré d'innombrables amants qui ont voulu en tirer, sans d'ailleurs s'en rendre compte, des renseignements qu'il ne pouvait leur donner.

D'autres esprits, au contraire, se distinguent par une rare sûreté

de leurs instincts, leurs affections sont intelligentes, clairvoyantes, peut-on dire. Ils sentent la réalité plus qu'ils ne l'observent consciemment et qu'ils n'en raisonnent. Un instinct sûr paraît les avertir et les diriger, représenter en eux la réalité, même parfois une réalité profonde et cachée. A la vérité, même chez les priviligiés, cette manière d'être n'est pas toujours généralisée, et, par exemple, l'amour sexuel est assez rarement clairvoyant et raisonnable. C'est, semble-t-il, la passion qui trompe le plus l'homme — et la femme — leur défigure le mieux la réalité, et les entraîne le plus aisément vers la sottise et le malheur.

Et ceci nous amène à rechercher les causes de ces erreurs de l'instinct et de ces imperfections de la connaissance affective.

C'est surtout chez l'homme que ces erreurs de l'instinct et du sentiment paraissent nombreuses et graves, et c'est chez lui que nous pouvons le plus aisément les examiner. Elles tiennent donc vraisemblablement à sa nature propre, aux qualités qui le placent à part parmi les animaux. La principale est que l'homme est *un animal qui n'a pas encore accepté sa vie*, qui n'est pas adapté à sa principale condition d'existence qui est la société, et qui est sans cesse occupé à transformer les conditions de son existence et sa manière de se soumettre à elles et de les soumettre à lui sans avoir jamais pu parvenir à trouver son équilibre.

De ses ancêtres animaux, l'homme avait hérité un certain nombre d'instincts relativement assez sûrs. Il semble que certains d'entre eux se soient mieux conservés chez des peuplades moins civilisées que nous. Mais l'homme, en compliquant sans cesse sa vie sociale, en se plaçant dans des conditions nouvelles et inusitées, a modifié les circonstances où ses instincts devaient s'exercer au point que l'instinct, assez peu souple de sa nature, n'a pu se transformer comme il l'aurait fallu. Si l'on adoptait l'hypothèse séduisante et douteuse qui fait de l'instinct une habitude héréditaire, on comprendrait que de nouvelles habitudes n'aient pu s'organiser et s'enraciner assez profondément. Mais cela reste fort hypothétique et la théorie de l'instinct, telle que l'acceptait il y a quelque trente ans la psychologie, se heurte à de dures difficultés.

L'instinct même des animaux ne résiste pas toujours aux changements de milieu, surtout de milieu social, pour ainsi dire. L'homme peut pervertir la connaissance affective de ses amis infé-

rieurs. Il n'est pas surprenant que la sienne ait faibli souvent. Le goût ou l'odorat renseignent le chien sur la valeur pour lui des herbes qu'il trouve dans les champs, mais non sur les effets du vin par exemple. L'homme s'est aussi servi de ses instincts pour en obtenir des connaissances qu'ils ne pouvaient lui fournir. L'alcoolisme, l'ivrognerie, diverses maladies témoignent ainsi des erreurs de l'instinct et spécialement du goût, mais l'amour ne témoigne pas moins des erreurs auxquelles aboutit l'instinct sexuel quand on en veut tirer autre chose que ce qu'il doit donner. Chez un être sain, l'attrait des sens promet le plaisir du rapprochement sexuel, et peut-être aussi la continuation de la race dans de bonnes conditions (le désir normal s'adressant plus volontiers à des personnes jeunes, d'apparence saine). Mais vraiment il est absurde de s'inspirer de lui pour conclure à des qualités de caractère, d'esprit, à des valeurs sociales quelconques capables d'assurer, pendant toute sa vie commune, le bonheur d'un couple amoureux. C'est ce qu'il est pourtant assez à la mode de faire. Sans doute l'instinct sexuel s'est compliqué en s'associant à beaucoup de sentiments divers comme l'estime et la sympathie. Mais ces sentiments-là ne sont pas très sûrs toujours et la violence propre à l'instinct sexuel en fausse continuellement le jeu. Rien n'est plus ordinaire que d'attribuer à la personne désignée par l'instinct sexuel les qualités d'esprit et de cœur dont elle est dépourvue. Et c'est bien souvent ce que l'on appelle l'amour. C'est également aux complications de la vie sociale et à ses transformations qu'on peut attribuer la plupart des erreurs sentimentales qui ont encombré l'esprit de l'homme, et créé ou maintenu la plupart de ses illusions religieuses et métaphysiques. L'homme a fini par prendre ses préférences comme règles de la réalité actuelle et de la réalité future. Bossuet avait déjà remarqué que c'était un bien dangereux procédé. En religion comme en philosophie, en morale comme en politique, en science même, et dans la vie sociale et dans toute sa vie, l'homme en a cruellement pâti, sans s'efforcer beaucoup de se corriger. On peut constater encore combien fréquemment il suffit qu'un régime politique plaise à un homme pour quelque raison morale, par exemple, ou par quelque instinct obscur : il est immédiatement jugé convenir mieux que tout autre à la vie du pays.

Est-il possible de corriger les défauts de la connaissance affec-

tive ou de s'arranger pour les empêcher de nuire? C'est devenu une sorte de lieu commun psychologique que l'intelligence est toujours vaincue dans une lutte avec le sentiment. Il faut cependant reconnaître d'abord que l'intelligence dans une lutte pareille est appuyée, elle aussi, par des sentiments. Ensuite que, en fait, le raisonnement ne demeure pas toujours sans effet. Il a d'ailleurs pour effet, quand il est bien employé, de mobiliser les sentiments, de les évoquer pour qu'ils l'aident, et parfois de les faire passer d'un côté à l'autre. Il ne manque pas de gens qui ont parfois renoncé à prendre un parti qui leur plaisait parce qu'on leur en a montré, ou parce que leur propre réflexion leur en a fait apercevoir les inconvénients. L'analyse peut s'exercer parfois avec succès. Évidemment il y faut quelque à-propos et quelque habileté. On ne découragera guère un amoureux par un sermon même judicieux, ni en tâchant de lui démontrer par des principes esthétiques que son idole est moins belle qu'il ne le croit. Mais il n'est point, je crois, sans exemple que la médisance et la calomnie aient séparé des amis et même des amants. Il n'est donc pas impossible d'agir sur le sentiment. Ce n'est pas ici qu'on peut rechercher la forme et les règles de cette action et il suffira, je pense, des quelques indications que j'ai données dans cette rapide étude, où nous étions surtout intéressés par le côté psychologique général des phénomènes.

VI. — *La connaissance dans la volonté.*

En cherchant l'intelligence dans les sentiments, nous l'avons trouvée aussi dans la volonté, et dans toutes les formes de l'activité. Les instincts dont nous venons de parler mêlent constamment les décisions aux impressions et aux sentiments, — qui, comme nous le verrons, sont d'ailleurs, en eux-mêmes et par eux-mêmes, des décisions aussi. Ce qui a été dit des uns peut être dit des autres.

Dans toute volonté, dans toute décision, de quelque ordre qu'elle soit, il y a aussi une connaissance ou une pseudo-connaissance de la réalité. Vouloir un acte et même simplement agir implique une connaissance, une croyance et tout un système de connaissances et de croyances qui peuvent fort bien ne point

prendre la forme d'idées nettes et de jugements conscients. Parfois même les idées nettes et les jugements conscients nient les connaissances et les croyances implicites qui nous font agir et qui sont aussi réelles et souvent plus fortes qu'elles. Nos décisions n'en contiennent pas moins, par elles-mêmes, une représentation vraie ou fausse de la réalité. Le réflexe même signale une connaissance d'un détail au moins du monde extérieur, même le réflexe inconscient. Quand notre pupille se dilate parce que la lumière diminue, c'est qu'il est entré en nous une certaine connaissance des événements du dehors, alors même que nous n'y aurions pas pris garde et que nous n'en aurions aucunement conscience. Absorber un remède c'est affirmer et prouver sa foi à l'efficacité de ce remède. Cette affirmation peut être simulée, cette foi rejetée par l'intelligence consciente et raisonnée, il n'y en a pas moins là une affirmation et une connaissance, une pseudo-connaissance au moins, une sorte d'idée qui est par elle-même un fait d'ordre intellectuel. La décision, réflexe, automatique, affective ou réfléchie, et prenant la forme d'un acte de volonté, est toujours par elle-même une affirmation, et prouve toujours quelque valeur intellectuelle.

Aussi l'action est-elle toujours regardée comme un moyen de suggérer la croyance, c'est-à-dire la connaissance ou pseudo-connaissance acceptée par l'esprit. C'est qu'elle implique déjà une connaissance, et que, cette connaissance, elle tend, selon le jeu ordinaire de l'association systématique, à l'imposer au reste de l'esprit, aux sentiments comme à l'intelligence consciente, à la faire tenir pour vraie. C'est là un fait si bien connu qu'il est inutile de vouloir le prouver. Rappelons seulement les suggestions hypnotiques, les sujets en qui l'on suscite des idées et des sentiments en leur faisant faire tel geste ou prendre telle attitude, le menteur qui à force de le répéter finit par se duper de son mensonge, la part de vérité incluse dans la théorie de James ou de Lange sur les émotions qu'accompagnent toujours quelques idées et quelques croyances. Rappelons encore les conseils de Pascal aux incrédules : « Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. » De tous ces faits il ressort que

la volition, l'activité, renferme une connaissance et qu'elle est une affirmation. Cette connaissance est implicite et cette affirmation peut être plus ou moins sincère, c'est-à-dire plus ou moins acceptée par l'esprit, elle peut demeurer à l'état d'élément psychique indépendant. Mais souvent, on le voit, il suffit de l'acte même, ou de sa répétition systématique pour développer l'idée, lui donner sa forme différenciée, l'imposer même au reste de l'esprit et la lui faire tenir pour vraie. Le côté intellectuel de l'activité s'est illustré par ce procédé, dégagé, affirmé, et il a établi son efficacité et sa puissance.

Bien mieux, la volonté, l'activité en général révèle parfois mieux que l'intelligence consciente, les croyances profondes, les opinions héréditaires enfermées dans l'esprit et restées puissantes. Que de gens agissent contrairement à leurs opinions avouées, à celles qu'ils s'imaginent eux-mêmes être les leurs! C'est, sans doute, assez souvent, qu'une conduite conforme à ces opinions leur attirerait quelque désagrément. Alors leur esprit se scinde, leur personnalité se partage et leurs affirmations pratiques contredisent leurs affirmations théoriques. Mais c'est souvent aussi que les croyances qu'ils s'imaginent être les leurs ont seulement effleuré leur esprit, pour se poser à sa surface. Elles sont une sorte de vêtement emprunté, taillé à la mode du jour, ou acquis sous des influences passagèrement vives, mais d'autres opinions — justes ou fausses d'ailleurs — continuent à vivre dans les profondeurs de l'esprit, à diriger une partie importante de la conduite, à s'affirmer par des actes significatifs. « La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère? » C'est ce qu'on peut toujours se demander, et, de même, si la négation qui permet l'acte est sincère aussi. Il faut souvent répondre par le doute ou la négation.

La volonté, l'activité est toujours une affirmation, dont il faudrait d'ailleurs discuter pour chaque cas la nature, le sens et la portée. Il arrive que la personne qui agit, si on la considère dans son ensemble, ne croie pas à tout ce qu'implique son acte — prudence, hypocrisie, respect humain, désir de croire même — mais l'acte, lui, connaît (bien ou mal) et affirme, et son affirmation est contagieuse et tend à devenir envahissante.

Ainsi nous trouvons partout dans l'esprit le caractère essentiel de l'intelligence, la connaissance plus ou moins consciente, la

représentation en nous d'une réalité, d'une possibilité, extérieure, intérieure, représentation normalement destinée à permettre, à préparer, à diriger l'acte. Il a été inutile de faire ressortir ici ce dernier caractère, trop évident dans le côté intellectuel de la volonté.

VII. — *La volonté, comme synthèse décisive dans l'intelligence et dans les faits affectifs.*

Le caractère essentiel de la volonté, c'est qu'elle constitue une synthèse décisive, elle fixe la manière d'être de la personne, de l'esprit, et commence une série d'actes ou de transformations diverses qui vont se dérouler, selon les circonstances, conformément à ce qu'elle a arrêté. Elle est une création.

Cela est évident pour les faits de volonté les plus caractéristiques, pour ceux qu'on s'accorde à tenir pour tels. L'homme qui après des hésitations, des réflexions, une délibération prolongée, prend enfin définitivement son parti, synthétise en un acte de volonté les motifs d'action qui l'ont décidé. Il met en rapport actif les sentiments et les idées qu'il a choisis avec tous les éléments psychiques dont l'activité va exécuter l'acte voulu. En même temps, il écarte les tendances, les désirs, les idées qui s'opposaient à sa décision; les croyances, les sentiments opposants s'affaiblissent ou disparaissent, et la série des actes, organisée selon la décision volontaire, va se dérouler systématiquement.

Mais entre les volitions nettes et tous les autres cas de l'activité, une infinité de nuances ne nous autorise pas à tracer de démarcation bien rigoureuse. Ce caractère de synthèse décisive qui signale la volonté, nous le trouvons aussi dans ce qu'on peut appeler l'activité affective. Lorsque nous agissons sans hésitation marquée, sans délibération visible sous l'influence d'un sentiment, la synthèse des motifs des idées, des impressions et des éléments moteurs s'effectue un peu autrement, plus rapidement, plus facilement, mais elle n'est guère différente. Et en effet nous disons constamment que nous avons « voulu » un acte spontanément accompli, sans lutte et sans intervention bien active de l'ensemble de la personnalité ou des éléments psychiques qui la représentent

plus spécialement. Et dans toutes les formes de l'activité, qu'elle soit volitionnelle, automatique, instinctive, et même réflexe, apparaît toujours ce caractère essentiel de la volonté qui est d'être une synthèse décisive et systématique. Il nous est impossible en partant de la volition la plus caractérisée et en descendant jusqu'au réflexe, de trouver une ligne de démarcation précise où la nature essentielle de l'activité se transforme.

Mais ce caractère de synthèse décisive qui signale la volonté, nous le retrouvons également dans tous les faits psychiques. Assurément il serait abusif de prétendre que tous les phénomènes de l'esprit sont des faits de volonté, — encore que cela ait pu être soutenu — nous disons simplement qu'il y a de la volonté partout dans l'esprit, comme il y a partout de l'intelligence et partout aussi de la sensibilité.

La volonté, outre le caractère principal déjà reconnu, suppose une certaine nouveauté de l'acte, quelque chose d'analogue à l'invention créatrice, au génie. En ce sens elle s'oppose, assez nettement en certains cas, à la routine, à l'instinct, à l'habitude. Mais d'une part ce caractère d'invention n'est pas spécial à la volonté proprement dite, il se retrouve aussi bien dans les faits intellectuels et dans les faits affectifs. D'autre part, en restant dans le domaine de la volonté on ne trouvera encore ici que des nuances et des mélanges. Il n'est pas d'acte de volonté qui soit dégagé de toute activité instinctive ou réflexe, et pareillement il n'y a pas d'acte instinctif et routinier qui en reproduise exactement un autre dans tout le détail de ses conditions, de ses éléments, et de l'activité de ces éléments. En ce sens même il y a de la volonté partout.

Mais sortons de ce que l'on considère en général comme le domaine propre de la volonté. Dans les faits intellectuels comme dans les faits de sensibilité, la volonté se dessine encore par tous les traits qui la caractérisent le plus essentiellement.

De grands débats s'émurent, naguère, sur les rapports de la croyance et de la volonté, de la volonté et de l'erreur. Une thèse criticiste introduisait la liberté dans le jugement. Ardemment soutenue et combattue avec une ardeur pareille, elle a cédé la place à d'autres préoccupations, et je ne veux pas renouveler ici des discussions qui furent intéressantes, j'écarte pour le moment la question du libre arbitre. Mais je retiens de la théorie criticiste

le fait bien réel sur lequel elle pouvait prétendre à se fonder. L'adoption d'une croyance est un événement très assimilable à un acte volontaire. La délibération, l'examen des motifs, l'appréciation des raisons de se décider dans un sens ou dans l'autre, sont pareils dans l'un et l'autre cas. La délibération intellectuelle comporte aussi ses hésitations et ses inquiétudes, parfois même ses angoisses. La décision elle-même est analogue dans la volition et dans l'adoption de la croyance. Elle est une synthèse qui unit dans un mode nouveau des éléments auparavant épars. La décision incorpore à l'esprit une doctrine, un ensemble d'idées, une croyance, au lieu de lui donner une activité pratique, mais l'annexion, l'assimilation par le moi est la même dans les deux cas, montre les mêmes caractères généraux, elle est également un choix accepté, une synthèse constructive qui s'impose, avec le rejet, la mise à l'écart, la dissociation ou même la disparition des éléments non agréés. La nuit de Jouffroy, déjà rappelée, nous donne bien l'impression d'une crise de la volonté aussi bien que d'une crise de l'intelligence; elle est à la fois l'un et l'autre. Une conversion apparaît comme une décision de la volonté aussi bien que comme une transformation de l'intelligence. Et le fait que le moi accepte une doctrine nouvelle, qu'il la rend sienne est tout à fait identique, pour tout l'essentiel, à une volition caractérisée.

VIII

Si nous y regardons de près nous distinguerons en tout fait mental, à une échelle réduite, et aussi avec quelques différences secondaires, un équivalent incontestable de l'acte de volonté. Une opinion quelconque, une idée même ou une perception par le fait qu'elles sont acceptées par l'esprit présentent toujours un caractère décisif qui fixe pour un temps plus ou moins long, et sur un champ plus ou moins vaste, l'attitude de l'esprit, ou tout au moins de quelques-uns de ses éléments, d'un seul même, si l'on y tient, et pour pousser les choses à bout. Le nombre ici ne fait rien à l'affaire, et le phénomène reste le même à tous les degrés de l'échelle. Ce que je dis de l'acceptation du fait, peut se dire égale-

ment de son rejet. Rejeter une idée, effacer une image c'est encore une décision, comme de l'accepter.

Sans doute ici quelques caractères secondaires de la décision volontaire se sont affaiblis, mais ceux-là même, on ne peut prétendre qu'ils disparaissent toujours. Une perception nette ne se produit pas toujours d'emblée, l'esprit hésite, ne reconnaît pas, il s'applique, s'efforce, et quand la perception se constitue enfin, unissant des éléments épars, elle s'affirme comme une victoire. Cela arrive, par exemple, quand nous cherchons à reconnaître d'un peu loin une personne ou un objet, quand nous voulons lire une inscription trop éloignée, ou déchiffrer une écriture difficile.

Il en est de même souvent de la reviviscence d'une image, elle se produit à la suite d'un effort volontaire semblable à celui qui décide une volition et par elle-même elle est bien aussi une sorte de volition, qui fixe la forme de l'esprit, fait surgir et coordonne des éléments divers, sous l'impulsion d'un désir accepté. Les cas où l'image, la perception n'arrivent pas à se constituer sont en somme des velléités tout à fait semblables aux volitions inconsistantes, ou aux simples désirs de volition, incapables d'aboutir, souvent remarqués dans l'activité pratique.

Sans doute la fixation de l'esprit, dans de pareils cas, n'acquiert plus l'importance que lui donne une volition engageant la vie entière et lui imposant un cours défini, ni l'adoption d'une croyance qui va peut-être bouleverser en bien des points la vie intellectuelle, la vie affective et la vie pratique aussi. Si peu importante soit-elle, elle n'en est pas moins une fixation, soit de l'esprit dans son ensemble, soit de quelques-uns de ses éléments. Le fait le plus fugace a toujours sa forme propre, arrêtée, qui n'est pas celle d'un autre, et je dirai sa forme « définitive » pour un temps si bref soit-il. S'il a réellement existé, il a existé comme tel et tel, non comme différent. L'avènement de cette forme, cette synthèse décisive qui existe à un instant donné, qui est ce qu'elle est et non autre chose, c'est à peu près l'élément infinitésimal de la volonté.

Ou, si l'on préfère, c'est une volonté « élémentaire ». Ici, l'esprit dans son ensemble n'intervient pas toujours, au moins d'une manière appréciable. Tout au plus exerce-t-il, sans doute, un contrôle, qui n'est pas sans importance et qui lui permet de s'attribuer bien des faits auxquels il ne prend pas une part active

bien évidente, mais qui ne lui appartiennent pas moins, un peu comme le directeur d'une usine s'attribue le produit du travail des ouvriers qu'il dirige et dont il est responsable, ou comme un général s'attribue l'œuvre des soldats qu'il n'est point obligé de connaître individuellement et de suivre dans toutes leurs évolutions.

Il faut donc considérer ici non point seulement l'esprit mais aussi ses éléments. Tous les petits événements de l'esprit traduisent l'activité plus ou moins indépendante et parfois plus ou moins révoltée des éléments. Ils sont, de ce point de vue, autant de petites volitions élémentaires, plus ou moins soumis à une volonté générale, qui les a suscitées et qui les dirige, ou simplement qui les laisse agir et qui les contrôle. Et parfois ils marquent aussi une insurrection de ces volontés élémentaires contre d'autres volontés élémentaires ou contre la volonté générale[1]. Mais dans tous les cas, les caractères essentiels qui nous intéressent ici ne changent guère.

Le type de ces volontés élémentaires se trouve dans les tics, dans quelques faits pathologiques, comme ceux qu'on a rapportés à l'épilepsie larvée. Un homme tout à coup se prend à faire quelques gestes incohérents, une action insignifiante, puis reprend son occupation antérieure et ne se souvient de rien. Dans l'état normal les faits de ce genre ne sont pas rares, quoique moins caractéristiques en général. Bien des gens ont de petites manies, des gestes familiers dont ils né s'aperçoivent pas. La tendance existe en eux, et en dehors d'eux en même temps. Dans l'ordre intellectuel de pareils phénomènes se produisent aussi. Une image, une idée arrive à l'improviste sans qu'on sache pourquoi, elle flotte un instant devant l'esprit, disparaît sans laisser une trace appréciable. Mais au moment où ces phénomènes se produisent, ils sont, eux aussi, des synthèses décisives, des sortes de volitions élémentaires qui unissent en une attitude précise certains éléments de l'esprit. Ils sont à la grande volition ce que les quelques éléments qu'ils fixent un instant sont à l'ensemble de l'esprit et à sa vie prolongée.

1. Pour la vie indépendante des élements de l'esprit, voir l'*Activité mentale*. Partie I.

IX

Ce qui vient d'être dit à propos des faits intellectuels s'applique naturellement aussi aux sentiments. Une grande passion, si involontaire soit-elle en un sens et pour qui s'en rapporte à certaines apparences, renferme aussi, quand elle s'affirme, les caractères essentiels de l'acte de volonté. Soit qu'un amour naisse subitement soit qu'il s'organise et se décide peu à peu, le moment où il prend nettement son caractère propre, où il s'impose à l'esprit en tant qu'amour déclaré, est, comme la volition, une synthèse décisive. Cette synthèse aussi fixe l'orientation de l'esprit et va décider de sa direction. Elle unit des tendances, des désirs, des impressions, des idées en un tout systématique, elle en écarte d'autres, les refoule, les désorganise ou les anéantit. Elle va se développer en de longues séries d'idées, de sentiments et d'actes. Elle exprime la nature de l'esprit, sa réaction personnelle en des circonstances données. Et ce sont bien là les caractères de la décision volontaire. De même pour l'ambition, de même pour une passion quelconque.

La passion et la volonté, en bien des cas, se confondent presque, la volition n'étant guère que la conséquence logique, que la manifestation spontanée de la passion qu'on s'avoue et qu'on accepte. La passion même assez fréquemment apparaît comme l'expression de la volonté. « J'ai fait serment de vivre et de mourir d'amour », disait Musset. La passion, en effet, est l'expression de la personnalité même, d'une partie importante du moi organisé en partie inconscient, plus fort et plus serré souvent que le moi conscient et que nous connaissons. Comment séparerait-on l'ambition de Napoléon de sa volonté, ou l'amour de Musset ou la passion intellectuelle de Spinoza?

Mais pourquoi alors oppose-t-on quelquefois la volonté et la passion ou le sentiment? Le sentiment, dira-t-on, peut bien être une condition du vouloir, il n'en est pas l'effet. Nous voulons tel acte parce que nous éprouvons tel désir, mais nous ne voulons pas avoir tel désir, il naît en nous, c'est sans notre volonté et parfois malgré notre volonté. Et il est vrai que nos volitions dépendent de nos désirs, mais ces désirs eux-mêmes que sont-ils, sinon

l'expression et la conséquence des tendances, des désirs, des idées qui existaient avant eux, dans les circonstances que la vie leur a offertes? Et par là ils sont, eux aussi, une sorte de décision de l'esprit, décision inconsciente ou à demi consciente, décision tout de même. Nous pourrions remonter de proche en proche tout le long de la vie humaine, jusqu'à la formation de l'individu. Et cette vie nous apparaîtrait, de ce point de vue, comme un long déroulement de décisions diverses s'organisant en un système imparfait et troublé. Je n'ai pas d'ailleurs à rechercher ici si ces décisions auraient pu, en certains cas plus ou moins rares, ou en tous les cas, ou si elles n'auraient jamais pu être différentes de ce qu'elles ont été en fait. Je crois que la solution du problème du libre arbitre n'est pas indispensable à notre recherche actuelle.

Il y a encore autre chose, et il faut encore ici tenir compte de l'activité relativement indépendante des éléments psychiques et de leurs systèmes. La passion paraît s'opposer parfois à la volonté parce qu'elle s'oppose à d'autres désirs, parce qu'elle se heurte à des tendances antagonistes, appuyées en certains cas par le moi conscient. C'est que le moi conscient n'est qu'une partie de notre personnalité réelle. Il est semblable, en de tels cas, à un roi dépossédé du pouvoir par un chef rebelle qui a su grouper les principales forces du pays. Au nom de son autorité officielle, il affirme que le pays veut qu'il réduise ses adversaires, mais le chef de ceux-ci veut autre chose, et sa volonté est aussi la volonté du pays, et plus même que celle du roi. De même le moi superficiel, qui a perdu l'habitude de diriger les forces profondes et cachées de l'esprit, ou qui n'a pas su les prendre, qui a même toujours ignoré ces forces, peut se voir débordé par elles. Il veut alors autre chose qu'elles, mais ces forces ignorées et opprimées veulent aussi et leur volonté est aussi la volonté de l'organisme et de l'esprit. Les luttes entre la passion et la volonté sont toujours des luttes entre des tendances et des luttes entre des volontés.

Des grands faits affectifs, tels que la passion, les sentiments larges et puissants nous pouvons redescendre aux plus minces en reprenant les considérations que j'exposais tout à l'heure à propos des idées. Je crois donc inutile d'y insister. Le fait affectif à tous ses degrés apparaît comme une décision.

X

Ainsi, dans l'esprit nous rencontrons partout la volonté, comme nous rencontrons partout l'intelligence et la sensibilité. L'esprit est sensibilité, il est connaissance, il est vouloir actif. Et sans doute en parlant ainsi nous changeons un peu le sens ordinaire des mots, mais cela est nécessaire parce que le sens ordinaire des mots ou leur interprétation trop étroite, ne nous permet pas d'arriver à une conception satisfaisante de l'esprit et de ses divisions. Ils conduisent fatalement à des confusions et à des erreurs. Cela est légitime aussi parce que nous avons tâché de dégager du sens usuel des mots, les caractères essentiels que ces mots désignent.

La sensibilité, l'intelligence, la volonté ne sont donc pas des groupes de faits bien délimités et séparés les uns des autres, pas plus qu'ils ne sont les produits de trois facultés métaphysiques distinctes. En fait la sensibilité, l'intelligence et la volonté sont répandues partout dans l'esprit, il n'est miette de la vie mentale, si infime soit-elle, qui ne nous les montre à l'œuvre toutes trois. Mais il y a certains faits où nous sommes plutôt frappés par le caractère d'activité, d'autres où le caractère de connaissance est plus facilement évident, d'autres enfin où la sensibilité apparaît plus vite à l'observateur.

XI

Il reste à voir quelles raisons ont amené ce résultat et ont imposé à l'observateur le choix qu'il a fait d'un des côtés du fait psychique pour caractériser, pour désigner ce fait même.

Sans doute s'est-on attaché trop exclusivement à l'activité de l'ensemble de la personne et a-t-on trop négligé l'activité propre et la vie relativement indépendante de ses éléments. Alors on a considéré comme faits de sensibilité, tous ceux où se remarquait la mise en activité de l'esprit, considéré dans son ensemble, par une cause extérieure ou intérieure, sensations, sentiments,

émotions, etc. On a rangé dans l'intelligence à peu près ceux qui représentent pour l'esprit conscient le monde réel et le monde imaginaire, leurs combinaisons et leurs dissociations, perceptions, idées, jugements, raisonnements, analyse, abstraction, etc., et l'on a rapporté à la volonté ceux qui indiquent l'activité de l'ensemble de la personne. Et, naturellement, on est arrivé à des classifications assez vagues et défectueuses, et l'on ne pouvait aboutir autrement. Toutefois elles s'accordent assez bien, à certains égards, avec les théories qui font de l'action réflexe le type de la vie psychique, et qui peuvent d'ailleurs s'accommoder de vues différentes.

On n'a attaché aucune importance à ce fait général que les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence sont aussi des espèces de volitions, que l'intelligence témoigne de plus ou moins de sensibilité et que les phénomènes de la sensibilité montrent plus ou moins d'intelligence, on ne l'a même pas assez remarqué. Chaque fait était pris non pour ce qu'il était réellement en lui-même, mais pour sa fonction approximativement reconnue dans le jeu d'ensemble de l'esprit. On peut rappeler ici non point certes pour identifier les deux séries de phénomènes, ni même pour prétendre y découvrir des ressemblances essentielles et profondes, ce qui se passe quand on divise en morceaux un fer aimanté. Ce fer aimanté, dans son ensemble primitif, comporte un pôle positif et un pôle négatif. Si on le casse, chaque fragment possède encore ses deux pôles, et ainsi de suite en cas de nouvelle division. De même on peut considérer dans l'esprit, un peu trop simplement, une sensibilité, une intelligence, une volonté. Mais si au lieu de l'ensemble mental on considère ses éléments chacun présente encore les mêmes qualités, les mêmes pouvoirs, et les éléments des éléments possèdent encore les mêmes vertus. Seulement l'esprit n'a pas besoin d'être brisé pour que la sensibilité, l'intelligence et la volonté apparaissent dans ses éléments et s'y rendent visibles.

Mais la considération de l'ensemble de l'esprit ne pourrait conduire à une appréciation exacte des faits psychiques et à une classification rigoureuse, classification impossible à trouver dans la voie où on la cherchait. Sans doute on peut ranger avec une approximation suffisante pour les besoins de la vie courante, une idée dans les faits intellectuels, et une décision parmi les faits

volontaires. Encore cela n'irait-il point sans inconvénients si l'on ne sous-entendait quelques réserves. Mais pour d'autres faits, les difficultés apparaissent plus aisément. La sensation et la perception par exemple sont à la fois, même du point de vue restreint où nous sommes à présent, des faits d'intelligence et des faits de sensibilité. Et sans doute on semble éluder cette difficulté en restreignant la sensibilité à l'apparition du plaisir et de la douleur, mais cette position est peu solide, bien étroite. à peu près intenable. Le plaisir et la douleur sont certes des indices de la sensibilité, étroitement liés à elle, ils ne sauraient suffire à la constituer et à la définir.

D'autre part, bien que la sensibilité, l'intelligence, en tant que représentation, et la volonté ou l'activité se retrouvent en tout phénomène psychologique, il est plus utile en bien des circonstances de tenir compte tantôt de l'une de ces faces d'un même fait et tantôt de l'autre. Le plaisir et la douleur par exemple représentent bien en nous une réalité extérieure ou intérieure, mais cette réalité est difficile à reconnaître avec précision, il y faut souvent une expérience longue et des analyses patientes. Au contraire que le plaisir nous attire en général et que la douleur tende à nous repousser, que ces deux faits opposés soient des plus aptes à mettre en activité les rouages de notre esprit, surtout qu'ils nous y fassent apercevoir un changement correspondant à des circonstances extérieures ou intérieures, cela nous frappe immédiatement, cela est plus facile à constater et peut-être plus communément utile à savoir. Qu'ils dénotent enfin une réaction active de notre moi. cela encore n'est ni aisé à déterminer ni très utile dans la plus grande partie de la vie pratique. Et l'on rattachera donc le plaisir et la douleur uniquement à la sensibilité sans se soucier beaucoup de leur face intellectuelle ou de leur côté de réaction active et à quelques égards volontaire.

On trouverait ainsi, pour chaque cas, une raison d'utilité ou de facilité qui a fait classer tel ou tel fait psychique dans l'une des trois grandes divisions communément admises. Et la première raison que son importance m'a fait indiquer à part, la considération du rôle d'un fait dans l'ensemble de la vie mentale, est elle-même une raison d'utilité et de commodité.

Naturellement le cadre des facultés ou des groupes de phéno-

mènes ainsi construits ne pouvait rester indéformable, inflexible et solide. Il devrait rompre ou plier. Et en effet, les amis de l'unité de la synthèse simple et de la généralisation, d'une part, d'autre part les observateurs dont la réalité mouvante transformait sans cesse l'expérience et à qui elle présentait sans cesse des raisons différentes de facilité et d'opportunité peu senties par la plupart des gens — ont élargi, tordu, brisé ce cadre sans que les psychologues aient paru s'en apercevoir suffisamment. J'ai dû signaler déjà plusieurs de ces aventures. Elles ne se sont pas toutes déroulées dans le domaine de la psychologie scientifique. La notion de la sensibilité intellectuelle, par exemple, est plutôt utilisée par les littérateurs, par les critiques et je rappelle simplement ici les tentatives par lesquelles on a prétendu ramener l'esprit, en son fond essentiel, soit à la sensibilité, soit à des « représentations » qui sont plutôt d'ordre intellectuel, soit à l'activité ou à la volonté. C'est que d'une part on est bien forcé de remarquer parfois que la sensibilité se retrouve dans l'intelligence et dans la volonté, l'intelligence dans la sensibilité, la volonté dans l'intelligence et ainsi de suite. Et d'autre part l'activité des éléments de l'esprit, surtout des principaux d'entre eux, des plus complexes et des mieux organisés, est assez évidente parfois pour faire constater la sensibilité, l'intelligence et l'activité propre de chacun de ces systèmes [illegible]chiques. On est assez souvent frappé de rencontrer chez la même [illegible]sonne des tendances intelligentes et des désirs aveugles, des [illegible]ions actives et des sentiments assez inertes, des tendances [illegible]bles et d'autres qui restent engourdies, indifférentes, difficiles à mettre en activité, on est forcément conduit à parler d'intelligence sensible ou de passions intelligentes, amené à retrouver les caractéristiques des facultés des grands groupes de faits psychiques dans un même fait.

Il n'en demeure pas moins commode, parfois utile, et parfaitement légitime, à la condition de bien s'entendre, de considérer la sensibilité, l'intelligence et la volonté de l'individu pris dans son ensemble plutôt que de ses éléments, de prendre pour un moment sous un seul de ses aspects un fait qui en présente d'autres, de tenir compte seulement de celui qui nous intéresse particulièrement en un cas donné, et par exemple de considérer comme fait intellectuel une idée qui est également un fait de sensibilité et

recèle en elle-même une volonté. Mais il ne faut pas oublier que c'est là un expédient utile, non une constatation scientifiquement exacte.

Il serait indispensable maintenant pour compléter cette étude d'examiner les rapports de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté avec la vie inconsciente de l'esprit. C'est ce que je me propose de faire ailleurs.

Fr. Paulhan.

L'imagination pure et la vie esthétique[1]

Ξύμπνοια μία.

I

Toute science, dans l'œuvre même de création concrète qui constitue son objet, réalise à sa manière, ou mathématique ou physique ou historique, un système universel de correspondances. Mais si la science analytique des formes et la science légale des phénomènes expriment l'une et l'autre, par cette double création, l'analogie intentionnelle unique d'où procède l'univers figurable, la plénitude immédiate de cet univers symbolique ne trouve son expression totale que dans la science comparative des êtres. Qu'il s'agisse des types ou des individus, l'équilibre s'affirmera toujours chez le naturaliste, historien ou sociologue, entre le détail pittoresque et les formes synthétiques ; ou plutôt les formes typiques et quasi légales traduiront simplement chez lui la compénétration ingénue des êtres, immanente au pittoresque individuel[2]. Et nous avons aperçu ailleurs l'affinité d'inspiration entre la vision naturaliste des correspondances formulables et la vision esthétique des correspondances incarnées[3]. C'est donc, par l'effet de notre marche progressive vers la réalité complexe de l'immédiat, seule aspiration adéquate de l'analogie primordiale, dans l'œuvre vivante

1. Cette étude, qui fait suite à trois autres publiées antérieurement par la *Revue Philosophique* (La dynamique de l'imagination pure. — La spontanéité organisatrice et la perception pure. — L'imagination pure et la pensée scientifique), doit être comprise dans un ouvrage en préparation, intitulé *L'Univers des Images*.

2. Cf. notre étude antérieure sur *L'imagination pure et la pensée scientifique*, où nous avons essayé d'établir l'unité d'intention qui apparente les sciences naturelles aux sciences historiques et sociales. Ainsi l'historien et le sociologue représentent bien les deux tendances équilibrées de l'esprit naturaliste, individualisation concrète des types et explication analogique des individus.

3. Même référence.

des créations esthétiques et des qualités pures que nous allons saisir à présent l'énergie toute vive du principe même des transpositions.

Œuvre vivante, intérieure et spontanée, des qualités pures : c'est ainsi que se présente à nous, dans cet univers différent de celui de la science, le symbolisme nuancé, que la science déterminait dès l'abord en équivalences rigides ou réduisait sans fin aux identités toujours impuissantes d'un schématisme numérique. Même la compréhension du divers singulier par l'effort concret du naturaliste témoigne encore d'une opposition de méthode entre la singularité mouvante du réel et la généralité immobile des cadres. Et c'est bien là, sans doute, la raison du conflit inapaisable entre la tendance esthétique de l'historien qui dramatise et la tendance scientifique du sociologue qui généralise. Et c'est là aussi la raison, chez l'historien lui-même, de ce recours inévitable à l'instrument statistique, par où sa construction significative de la durée devient comme extérieure à la durée changeante, ambitieuse d'une exactitude fonctionnelle, fascinée par le mirage tout légal des distinctions quantitatives[1]. En sorte que la science la plus concrète est comme partagée entre la nostalgie du nombre et celle de la nuance, et qu'elle ne peut trouver sa place légitime dans la vie spirituelle que par une vision plus sincère du monde immédiat où nous introduit la nouveauté de son effort ambigu. L'univers esthétique, où s'affirme intuitivement et sans abstractions l'identité qualitative des images singulières irréductibles, procède d'une exigence absolue de la dialectique universelle.

C'est ici, dans le domaine nouveau des correspondances informulables, que nous rencontrons vraiment les caractères propres de la vie. Certes, le naturaliste analysait la vie, sous-humaine ou humaine ; et la notion du vital différenciait son étude de celle du physicien. Mais il s'agissait encore pour lui d'une notion et d'une analyse ; et c'est de là que dérivaient les contradictions de sa méthode et la richesse ambiguë de ses affinités. Il s'agissait inévi-

1. Sans doute nous avons montré, dans l'étude citée plus haut, que la tendance de l'historien, par opposition à celle du sociologue, l'engage à s'attacher à cette durée même et à ce devenir. Mais la préoccupation analytique des sciences naturelles n'en est que plus manifeste aux exigences inévitables de cette mathématisation instrumentale qui s'impose même à l'historien.

tablement pour lui, en l'analyse de cette notion, de concilier deux catégories inconciliables, celle de l'*un* qui résume la légalité analytique et s'exprime par les types formels, celle du *plusieurs* qui résume l'irréductibilité des êtres et s'exprime par la singularité des individus. Et l'immanence conceptuelle des formes aux êtres n'enlevait pas aux formes leur caractère conceptuel, maintenant ainsi, dans les cadres d'un monde que la science organise, une opposition inéluctable entre la conception des êtres multiples et celle des formes qui les unifient[1]. Or cette conciliation des catégories contradictoires n'est point nécessaire si l'on abandonne la notion analytique du vital pour faire l'épreuve immédiate de la vie. Dans cet ordre vraiment nouveau, les concepts de l'*un* et du *plusieurs* sont inapplicables; et l'immanence du type à l'individu cesse d'engendrer une opposition, dès lors que le sentiment nuancé des correspondances intérieures se trouve substitué à l'idée générale d'un type distinct comme à l'idée singulière d'un individu déterminé[2]. Dès que nous passons de l'intelligibilité scientifique à la création esthétique, c'est la transposition, toute en symboles vivants mais étrangère aux concepts, qui devient l'âme même et la réalité concrète et mouvante de cette création.

II

Création qui n'est point diverse et ne se détermine point comme double par une antithèse intérieure. Sans doute, puisque l'on parle d'une œuvre et d'une réalité, il est facile de distinguer ici et l'œuvre spécifique et la réalité ingénue. Et puisque l'une et l'autre expriment notre âme immédiate, c'est donc que l'épreuve directe de la vie, alors que nous abjurons le mystère profane des concepts, tantôt nous révèle sans effort la beauté naturelle des choses et des impressions, tantôt dévoile à notre effort la beauté voulue des

1. Cette contradiction immanente des sciences naturelles tient précisément à ce que le monde des êtres est constitué organiquement par la science des êtres, dans la mise en œuvre des concepts. Voir également sur ce point l'étude précitée.

2. Cf. les suggestions analogues de M. Bergson, au chap. III de l'*Évolution créatrice*.

lignes et des mélodies. En sorte que la nature et l'art s'opposeraient l'un à l'autre comme la nonchalance curieuse d'un abandon extasié s'oppose à la tension inquiète d'un recueillement visionnaire. Mais l'abandon et le recueillement se réalisent et s'opèrent tous deux par la vertu analogue des mêmes puissances ; et la beauté spécifique d'un art pluriforme répond en nous, dans une même épreuve, à l'ingénuité simple de la nature. C'est pourquoi les sages qui ont accueilli l'apparence de cette facile antithèse, désireux d'en abolir le scandale et d'en maintenir la donnée, ou bien firent de l'œuvre d'art une réplique de la contemplation naturelle, ou bien virent dans la beauté naturelle un reflet inconscient de l'œuvre d'art[1]. Or cette opposition et cette conciliation procèdent également d'une antinomie première, inacceptable pour nous, dès lors que nous avons rejeté, au seuil de la vie esthétique, la contradiction intellectuelle des catégories. La vie ne connaît décidément ni la distinction abstraite des cadres ni l'unité abstraite du système. Opposer la nature à l'art, pour concilier ensuite leurs différences, n'est-ce pas réaliser la nature en dehors du sentiment immédiat et la transformer ensuite artificiellement en œuvre intérieure, rétablissant ainsi, de manière flottante, dans la simplicité intentionnelle d'un univers ingénu, la dualité conceptuelle des univers analytiques?

On méconnaîtrait, par cette transfiguration artificielle d'une nature arbitrairement réalisée, l'immanence de la nature figurable, en sa beauté réelle et primordiale, au sentiment qui l'organise et la constitue. La beauté des choses et des impressions est pareille, en ce qui regarde son existence et sa possibilité première, à la durée mouvante de l'événement historique, dont la possibilité significative et la réalité explicable sont immanentes, l'une et l'autre, à l'intention opérante de l'histoire[2]. Sans doute, nul arti-

1. La première interprétation est, en un sens, celle du naturalisme esthétique ; et l'on en trouve l'expression partielle dans les analyses de Taine. La deuxième interprétation répondrait, en apparence, aux indications de M. Bergson, dans le chap. I de son *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Mais déjà, dans ce même passage, se trouve formulée une esthétique compréhensive de la suggestion immédiate, où s'abolit l'antithèse entre l'art et la nature. Et cette immédiation universelle de la vie esthétique, étrangère aux antinomies conceptuelles, est nettement exprimée au dernier chapitre de l'essai sur *Le Rire.*

2. Cf., ici encore, l'étude précitée. L'analogie notée dans ce passage concerne, qu'il s'agisse de l'événement historique ou du sentiment esthétique, l'organisa-

fice technique ne définira, pour des yeux candides, la courbe sinueuse et frangée des rivages violets ou l'émergence rocheuse et toute blanche des îles méditerranéennes. Sans doute, aussi, nulle théorie musicale ne déterminera, pour des oreilles naïves, l'harmonie sonore des troupeaux nocturnes ou le silence vibrant des midis alpestres. Et quelle étude préalable des rythmes intérieurs dresserait une âme enfantine au charme spontané des mélodies émotionnelles? Mais la beauté plastique des lignes colorées, la beauté fluide des sons et des silences, la beauté onduleuse des émotions intimes, tout ce concert vécu de la nature qui s'ignore est l'œuvre savante d'un sentiment créateur et d'un art originel. Car cette nature, physique ou spirituelle, dont nous goûtons ainsi la saveur immédiate, ne révèle son essence à nos yeux, à nos oreilles, à notre âme, que dans l'unité symbolique des impressions d'où procède intuitivement l'identité analogique des choses. Certes, les nuances qui la réfractent sont diverses, et multiples en nous les puissances qui l'accueillent. Mais, visuelle ou auditive ou intérieure, la beauté du monde est universelle, et non fragmentaire, au sentiment qui l'organise et la concerte. Chaque aspect de cet univers, s'il répond à l'appel singulier de chacun de nous, correspond à sa manière aux aspects mystérieux qui nous échappent. La nature, dont la beauté franche nous saisit et nous comble, est faite, pour notre amour insatiable, de symétries sans nombre et de rapports mystiques. Chaque nuance perçue par nous, sous la forme qui caractérise notre génie propre, exprime, en sa détermination inquiète, en sa fixité mouvante, la plénitude de notre divination et l'immensité secrète de notre univers. Qu'elle se modèle en choses ou qu'elle se rythme en impressions, la nature, toujours intérieure à nos puissances, est une œuvre métaphorique, réalisant, par la spontanéité d'un art personnel, la formule vivante d'un style.

Mais si tout, dans la nature immédiate, est ainsi comme l'œuvre d'un art inconscient, tout, dans l'œuvre expresse d'un art déclaré, sera donc comme la forme significative et partielle d'une nature première et totale. Il est vrai que les créations artistiques réalisées

tion et la signification de la *nature*. Dans un cas aussi bien que dans l'autre, il n'est point question de mettre en doute l'antériorité de la nature par rapport à la science qui l'explique ou bien à l'art qui l'informe.

présentent toujours, aux sens et à l'âme, un aspect spécial et fragmentaire des impressions et des choses. Il est vrai aussi que cet aspect du monde fut choisi et adopté par l'artiste en raison d'une puissance déterminée et d'une vocation particulière. Il est vrai enfin que chaque œuvre est produite par la vertu concrète d'une technique distincte, et que cet artifice isole décidément de tous les autres chacun des aspects ainsi détachés et mis en œuvre. Il y a donc là, semble-t-il, tout l'opposé d'un sentiment immédiat et d'une nature secrètement indivise. Mais cette opposition apparente, si elle traduit en effet la manière consciente de l'artiste, ne traduit nullement la fonction réelle de son art et la signification concrète de son œuvre. Qu'il rythme le jeu mobile des couleurs ou qu'il modèle chromatiquement les nuances mélodiques, la perception qu'il cueille et qu'il projette est spécifique, sans doute, et de qualité singulière, mais multiple et universelle d'intention, adéquate fatalement à la richesse polymorphe de l'univers qu'il perçoit. La caractéristique de son impression géniale est nécessaire, à coup sûr, et paraît témoigner, puisqu'elle ignore les génialités différentes, d'une indigence infinie. Or cette nécessité même d'une expression cantonnée atteste, au contraire, le rayonnement infini de cette puissance singulière. Tous les aspects possibles du monde que cet art projette existent virtuellement dans la réalité symbolique de cette projection actuelle. La musique ignorée du monde des couleurs est présente, sans qu'il le sache, en l'harmonie visuelle du peintre. La plasticité inaperçue du monde sonore est présente, bien qu'elle lui échappe, dans la vision mélodique du musicien. Ainsi, par une transposition intérieure et secrète des modes quelconques de l'impression et du rendu, chacun des arts *représente*, à sa manière, la totalité des puissances multiples de l'art universel. Chacun d'eux, dès lors, procède bien d'un sentiment immédiat et indivis de la nature primordiale. Chacun d'eux, s'il est différencié par le style qui définira son œuvre, par la symétrie qui déterminera l'équilibre de ses créations, par les procédés techniques qui délimiteront son objet, n'en est pas moins, dans l'usage même de cette technique et de cette symétrie et de ce style, la réalisation concrète, précise et suggestive en un même acte, de cette nature et de cet univers.

Nous avons opposé plus haut, en raison même de l'abjuration

des catégories, la création esthétique à l'intelligibilité scientifique. Pourtant, si la nature est un art et l'art une nature, cette identité originelle réinstaure, en un sens, les catégories abjurées. L'immanence de l'art à la nature n'est-elle point, en effet, l'immanence du style à l'impression immédiate, de la forme qui organise à la matière organisée? Et ce rapport nécessaire n'introduira-t-il point dans l'ingénuité nouvelle de la vie esthétique l'antinomie qui s'accusait naguère aux trois aspects de la science, celle de l'*un* et du *plusieurs*? Certes, qu'il s'agisse d'abord de la nature ou de l'art, la création esthétique, matérielle ou spirituelle, est purement qualitative; et la contradiction conceptuelle qui entachait, d'un point de vue quantitatif, l'intégrité de la science, ne menace point la beauté ingénue de l'univers immédiat. Il ne s'agit plus ici, ou bien de concilier l'abstraction mathématique des cadres et les données pures d'une expérience concrète, ou bien d'identifier à l'unité numérique de la loi la pluralité numérique des faits distincts. L'antinomie qualitative de l'art et de la nature n'est pas une contradiction insoluble entre deux concepts, mais une identité réelle, bien qu'analogique, entre deux perceptions. Toutefois le rapport entre l'art et la nature symbolise à son mode cette contradiction conceptuelle; et nous l'éclaircirons sans doute en formulant, sous un triple symbole, le triple rapport de la vie esthétique aux trois aspects de la science.

En premier lieu, la vie esthétique *représente* à sa manière et implique en son œuvre une sorte de mathématique de la qualité. La nature qu'elle organise n'existe en elle que par l'artifice du style. Elle porte donc en soi un monde d'analogies souveraines qui réalisent directement son intention. Elle contemple directement les formes d'expression qui la définissent. Le style qu'elle crée diversement, selon les âmes et les types artistiques, est pour elle un objet direct et une fin en soi[1].

En second lieu, la vie esthétique *représente* à sa façon et implique en son œuvre une sorte de physique de la qualité. L'art qu'elle

1. Cf., sur la notion de la mathématique, « analogie spirituelle déterminée en science », l'étude citée plusieurs fois. Il ne s'agit ici, où seule est en jeu la *qualité*, que d'un symbole de la mathématique. Et l'on ne doit pas oublier que, si le style est envisagé comme une « fin en soi », les formes d'expression, du point de vue de la nature comme du point de vue de l'art, sont « incarnées » dans les impressions et immédiates pour le sentiment.

institue n'existe en elle que par l'intuition immédiate de la nature. Elle contient donc en soi un monde d'impressions confuses qui se réduisent virtuellement à ses formes expresses. Elle assouplit sans terme, en vue de cette réduction idéale, les formes d'expression qui la trahissent. Le style qu'elle refond ainsi, telle une création incessante et indéfinie d'hypothèses, est pour elle la fixation mouvante de l'impression irréductible.

En troisième lieu, la vie esthétique *représente* à son mode et implique en son œuvre une sorte d'histoire de la qualité pure. L'art « naturalisé » et la nature « artialisée » qu'elle transpose[1] n'existent en elle que par l'individualité concrète des impressions symboliques et par la réalité singulière des expressions stylistiques. Elle comprend donc en soi un monde absolu de correspondances intérieures qui incarnent directement son intention virtuelle. Elle hypostasie, en les hiérarchisant, les formes d'expression qui la parachèvent. Le style qu'elle éternise de la sorte, par la création directe des hypothèses vivantes et des types animés, est pour elle, en son immédiation sans réserves, la figure même de l'univers.

L'antinomie conceptuelle, que déclarait la science jusque dans la sphère apparente de l'immédiation pure, se trouve donc tout ensemble *représentée* mais abolie dans l'immédiation réelle et intuitive de la nature et de l'art. Et l'intelligibilité scientifique se trouve symbolisée, dans la sphère esthétique des intuitions figurables, par l'exigence souveraine et l'intention hiérarchique du style incarné. Ainsi la triple nature que détermine la science suivant un art triple se réalise analogiquement et dans la beauté « artificielle » de la nature et dans la beauté « naturelle » de l'œuvre d'art. L'univers concret de la vie esthétique, en sa simplicité nouvelle, est celui-là même que déterminent triplement, par ailleurs, les créations conceptuelles de la science. Et l'on voit mieux, par cette transposition des catégories, combien la beauté vivante, art ou nature, exprimée ou implicite, est vraiment une promotion concrète de l'imagination pure.

1. Cf. Montaigne, *Essais*, l. III, chap. v (Sur des vers de Virgile).

III

Cette identité primordiale, dans l'intention universelle, de la genèse de la science et de celle de la beauté nous empêche de réduire la vie esthétique, suivant une méthode qui la fragmenterait, au jeu distinct et naturel des sens différents. Un réalisme analytique, attaché uniquement à la multiplicité géniale des manières de sentir, ne verra dans les œuvres expresses ou dans les impressions spontanées que l'éclosion diverse, et sans mesure commune, de sensibilités incomparables et de tempéraments primitifs. Il méconnaîtra, par cette analyse radicale, la signification intérieure des styles et des nuances, la compénétration intérieure des images disparates et des perceptions spécifiques. Si la vérité s'engendre aux analogies intellectuelles d'une science première, la beauté s'engendre aux analogies premières d'un sentiment fondamental[1].

Sans doute, implicite ou expresse, la beauté est chose concrète et présente; et c'est donc la richesse définie du jeu propre de sens spéciaux qui détermine la qualité réelle de l'œuvre produite ou de l'impression efficace. Une sensibilité amorphe ne connaîtrait point les harmonies de l'art et de la nature : et l'indistinction des images répondrait en elle à la stupeur du sentiment. Qui n'accepterait le départ traditionnel, que formulent les théoriciens les plus opposés, entre les arts de la vue et les arts de l'ouïe? Et qui ne concevrait, par une culture possible des autres sens, l'avènement futur d'autres arts également localisés? Certes, l'intime correspondance subsiste entre les œuvres et les impressions; et nous devons

1. Ce réalisme analytique est, à bien des égards, celui de Taine, puisque ce philosophe dérive les arts, qu'il envisage surtout en la diversité spécifique de leurs moyens, de la force et de l'originalité d'une sensation typique. Il semble avoir conçu pourtant une correspondance entre les sensibilités diverses et les arts différents, d'où résulterait peut-être une sorte de symbolisme. — L'esthétique de M. Bergson, telle qu'elle se trouve esquissée au chap. III de l'essai sur *le Rire*, répondrait aussi, à première vue, à cette espèce de réalisme. Mais nous croyons qu'il s'agit, en vérité, chez M. Bergson, d'un symbolisme radical, et que chaque sens, en l'ingénuité virginale de sa perception désintéressée, nous met en contact avec la totalité de l'univers immédiat. L'esquisse s'achève, en effet, par l'indication virtuelle d'un art intégral, identique à un sentiment intégral, c'est-à-dire à la vie esthétique elle-même.

étendre à la spontanéité de celles-ci la répartition de ces genres naturels. Mais en tenant compte, plus que n'ont coutume de le faire les théoriciens, de cette union intime, comment refuserions-nous, sous le prétexte d'un symbolisme radical, d'admettre une pluralité de règnes esthétiques égale à la multiplicité même des façons radicales de sentir? Le symbolisme qui nous a paru traduire l'organisation esthétique de l'univers exige précisément, parce qu'il est radical, cette actualisation définie des symboles et cette spécification des sensibilités réelles. Bien plus : chacun des règnes, où s'informe la beauté de la nature, est morcelable lui-même en autant de provinces autonomes qu'il existe de sensibilités vraiment singulières; et le jeu original des sens irréductibles se définit réellement par la profusion innombrable des nuances individuelles et des styles particuliers. Mais cette distinction inévitable, sans laquelle nulle beauté ne prendrait forme, ne détache nullement de l'intention commune, qui seule les organise virtuellement, les symboles réels que constitue et matérialise notre sensibilité. Chacun de nos sens, tout différencié qu'il soit en effet, enveloppe, au moins confusément, tous les autres sens. Non qu'il exprime à leur mode, et par imitation de leur langage, ce qu'ils disent de façon inimitable et directe. Il se renoncerait lui-même par cette traduction impuissante; et le sentiment d'où la beauté procède retomberait ainsi dans l'indistinction amorphe qui stériliserait sa vertu. Chaque sens enveloppe les autres, parce qu'il les *représente* à sa manière propre; et cette signification universelle qu'il implique de la sorte constitue vraiment son intellectualité secrète[1]. Intellectualité immédiate, et qui fait de chacune de ses données un symbole vraiment universel, puisqu'en chacune se retrouve toute l'essence singulière de chacun de nos sentiments, toute la réalité singulière des images qui, sous mille formes intérieures et extérieures, s'appellent notre monde. Bref, le caractère esthétique de notre vie, art ou nature, ne procède pas du jeu morcelé des sens, mais bien du jeu universel des analogies.

Analogies présentes, et non simplement suggérées. Nous reconnaissons, à vrai dire, le rôle de la métaphore dans la figuration

1. Cf. notre étude, rappelée au début, sur *la Dynamique de l'imagination pure*, où nous avons essayé d'établir que l'intelligence consiste dans l'acte même de la correspondance entre les genres divers d'imagination et de sensibilité.

esthétique de l'univers; et la suggestion effective, alors qu'elle transpose notre âme d'un règne sensible à l'autre, universalise en effet la pauvreté singulière de nos sens distincts. N'est-ce pas, comme on l'a montré souvent, le caractère de la poésie que de réaliser, par la vertu du sentiment fondamental, toutes les puissances imaginatives à l'occasion de l'une d'entre elles, et d'instituer ainsi, par intégration immédiate, une véritable « symphonie » d'impressions complémentaires[1]? Mais la richesse de cette évocation efficace est-elle bien dans l'appel figuré des images nouvelles, plutôt que dans l'originalité déterminante et antérieure du sentiment fondamental? La poésie, inhérente à toutes les formes de la vie esthétique, consiste bien plutôt dans l'œuvre de suggestion que dans la suggestion opérée. Quand bien même les puissances invoquées n'enrichiraient pas de leur apport concret l'impression réelle qui les évoque, leur vertu serait tout entière, et opérante, en la vertu spéciale de cette figure évocatrice. L'univers peut demeurer virtuel, en ce qui regarde le pittoresque multiple de ses apparences, dans la *représentation* unique dont nous sommes saisis. C'est bien lui, par son intention adéquate et sa richesse totale, qui s'exprime dans la singularité précise de notre impression actuelle et dans l'énergie évocatrice de notre sentiment caractéristique. La nature et l'art nous parleront toujours dans les termes distincts d'une langue spéciale. Nous aurons beau ignorer les autres langues; la vertu immanente à la parole humaine sera présente et efficace dans les formes déterminées de notre discours personnel. Et c'est là, précisément, l'intellectualité profonde de la poésie vivante, que de mettre la suggestion universelle au principe de la forme unique, de concentrer le symbolisme total dans le symbole absolu, de réaliser chaque image en fonction de l'analogie primordiale, de figurer dans l'impression close et dans le style parfait la plénitude indéfinie de la sensibilité tout entière.

Nous avons admis tout à l'heure une pluralité de règnes esthétiques et une répartition de genres naturels. Est-ce à dire que

1. Cf. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*. On se souvient que M. Bergson, au chapitre I de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, ramène la vie esthétique à la suggestion. Or il semble bien qu'il entende par là, plutôt que l'évocation elle-même, le pouvoir de constituer dans l'âme une impression dominante et représentative.

nous acceptions, en l'étendant, par delà les formes expresses, à toute la beauté immédiate des impressions organisées, la classification traditionnelle des règnes et des genres? Le symbolisme qui nous est apparu, souverain et déterminant, au principe même du jeu de chacun de nos sens, nous interdit l'usage de cette pluralité isolante et de cette répartition disjonctive. L'immanence de la poésie, et de l'œuvre de suggestion qui la caractérise, à toutes les formes de la beauté vivante atteste la communauté des règnes légitimes et des genres reconnus dans l'unité tendancieuse du sentiment inspirateur[1]. Et nous manquerions, en dissociant, à la manière classique, les formes naturelles de l'art, à l'exigence intellectualiste, formulée plus haut, qui les harmonise par une représentation virtuelle et leur donne seule, en raison de cette correspondance interne, une signification. Or cette exigence intellectuelle nous indique la méthode réaliste par laquelle nous obtiendrons sans doute une classification harmonieuse des genres complémentaires. Si la distinction intentionnelle des aspects créateurs de la pensée nous a permis une répartition unitaire des natures distinctes de la science, nous trouverons également une répartition unitaire des genres esthétiques naturels dans la distinction intentionnelle des aspects créateurs du sentiment[2]. Et c'est plutôt une classification des genres universels de la vie esthétique qui nous sera donnée par cette méthode qu'une classification des formes particulières de cette vie. Nous ne voulons pas nier l'autonomie de l'architecture, ou celle de la musique, ou celle du drame; et la singularité technique de chacune de ces formes nous empêcherait de les confondre. En dépit des synthèses merveilleuses de ces formes différentes tentées, de façon bien diverse, par un Richard Wagner ou par un Gustave Moreau, chacune d'elles a sa fonction propre, la loi imcomparable de son propre style, la vocation uniquement expressive de son propre métier. Mais ce qui caractérise ainsi chacune d'elles est précisément, puisqu'elle implique en soi la vertu caractéristique de chacune des autres, cela même qui nous défend de l'envisager en soi comme une forme suffisante et close. Elle est

1. Cf., en ce qui regarde la critique des genres traditionnels, les remarques de Benedetto Croce, dans son *Estetica*.

2. Cf., au sujet de la classification des aspects de la science, notre étude, déjà citée à diverses reprises, sur *L'imagination pure et la pensée scientifique*.

significative, et non *définitive*. Et nous en dirions autant des espèces que l'on discernerait en elle : chacune de ces espèces offre, à son tour, la singularité incomparable d'un style et la propriété unique d'une fonction; et chacune de ces espèces exprime pourtant, par sa technique différenciée, tout l'univers de l'art et de la nature [1]. Dès lors, tous les aspects et toutes les énergies du sentiment fondamental sont présents et opérants, à tous les degrés, dans chaque forme particulière; et la véritable distinction des genres naturels et des règnes esthétiques consisterait en la répartition compréhensive de ces énergies opérantes. Art ou nature, si le sentiment se préoccupe avant tout du jeu autonome des analogies, soit qu'il les détermine en consonances, soit qu'il les érige en symétries architecturales, soit qu'il les dispose en répliques colorées, soit qu'il les produise en gestes rythmiques, nous trouvons en chaque œuvre la même intention purement ordonnatrice, la même intuition d'un calcul immédiat, le même souci des correspondances absolues; par là se définit, étrangère aux évaluations quantitatives mais spiritualisée par l'amour direct de la proportion en soi, une esthétique qualitative du nombre, une mathématique sensible de la beauté[2]. Que si, nature ou art, le sentiment s'inquiète toujours de la plénitude virtuelle des « idées » expresses, soit qu'il les ramène en « motifs » sonores, soit qu'il les construise en ensembles organiques, soit qu'il les anime en tableaux orientés d'un seul mouvement, soit qu'il les concerte en attitudes synthétiques, chaque œuvre nous présente la même intention compréhensive, la même intuition d'un thème inépuisable, le même souci des formules qui se dilatent; par là se cherche, ignorante des fonctions quantitatives et spiritualisée par le désir de l'essentiel latent, une esthétique qualitative de l'hypothèse, une physique sensible de la beauté[3]. Si enfin, art et nature transposables,

1. Nous rappellerons, à propos de cette *signification* incluse dans les « genres » subordonnés les moins apparemment expressifs, la portée symbolique des « natures mortes » chez un Cézanne.

2. On remarquera, dans cette formule d'une esthétique de la proportion et du rythme, l'inspiration leibnizienne et malebranchiste de ces vues (en tenant compte de la transposition toute « qualitative » de la pensée leibnizienne). On voudra bien songer également au commentaire que donne Ravaisson de l'art « rythmique » de Léonard, ainsi qu'à la restitution lumineuse par M. Bergson de l'esthétique léonardesque, telle que Ravaisson l'a comprise.

3. Nous avons visé, dans cette suggestion d'une esthétique de l'hypothèse, à

le sentiment s'attache à la figuration vivante des types, soit qu'il les réalise en mélodie singulière, soit qu'il les constitue en « monades architectoniques », soit qu'il les individualise en formes picturales, soit qu'il les incarne en mobilités corporelles, chaque œuvre nous détaille la même intention dramatique, la même intuition du symbole direct, le même souci des existences expressives et absolues; par là se développe, incurieuse des auxiliaires quantitatifs et spiritualisée par l'obsession de l'actuel, une esthétique qualitative de la nuance, une histoire sensible de la beauté [1]. Ainsi chacun des genres esthétiques irréductibles, parce qu'il traduit un aspect original du sentiment créateur, désigne à sa manière l'avènement en nos âmes d'un monde autonome, et se découvre, également nécessaire et efficace, dans chacune des formes sensibles de l'art et de la nature.

IV

Le parallélisme que nous avons établi entre les aspects de la pensée et les aspects du sentiment, et l'intellectualité que nous avons reconnue inhérente aux créations esthétiques, tout cela ne suggère-t-il point une interprétation analytique de la nature et de l'art, un *intellectualisme* de la beauté? Cette explication serait contraire tout ensemble à nos vues sur le rôle créateur du sentiment

donner l'impression de certaines œuvres, qu'il s'agisse de Parsifal ou du Bacchus de Léonard, ou bien encore de Notre-Dame ou de la procession des Panathénées, dans lesquelles se marque directement cette intention « idéaliste » d'une plénitude formulable. Et que telle soit encore, sous un nouvel aspect, l'esthétique de Léonard, c'est là ce qu'indiquent bien ses aphorismes sur la souplesse de la ligne onduleuse. Telle fut aussi, croyons-nous, plus riche par le sentiment que par la lettre, l'esthétique de Taine sous son aspect « idéaliste » (Cf., dans les *Essais de critique et d'histoire*, la belle méditation sur *Sainte-Odile et Iphigénie en Tauride*). Et telle fut peut-être encore, sous l'un de ses aspects, l'esthétique, réaliste pourtant, de Rodin, si nous entendons bien son exégèse « synthétique » de la Marseillaise de Rude.

1. Nous avons pensé, dans cette caractérisation d'une esthétique de la nuance, à certaines œuvres d'un symbolisme tout immédiat et « incarné », comme les « natures » de Cézanne (dont il est question déjà dans une note antérieure), ou les images mélodiques de Claude Debussy, ou la Bérénice de Maurice Barrès. A vrai dire, nous retrouverions ici également, sous un troisième aspect, l'esthétique si « réaliste » de Léonard, aussi bien que celle de Puvis de Chavannes ou celle de Rodin.

et à nos vues sur le rôle créateur de la pensée. Précisément, l'intellectualité même de l'œuvre ou de l'impression, parce qu'elle *signifie* la réalité directe des symboles, est incompatible avec un intellectualisme abstrait. Et la production parallèle, ou plutôt analogue, des aspects de la vie, qu'il s'agisse de la beauté ou bien de la science, exige, au principe de l'une et de l'autre, la réalité créatrice d'une intention.

Si l'interprétation analytique était fondée, il n'y aurait plus lieu d'envisager la vie esthétique comme le jeu spontané d'une création et comme l'avènement réel d'un univers autonome. Sans doute, l'art, en ses manifestations expresses, nous apparaîtrait comme plus distinct et plus intelligible que la nature. Mais cette clarté immédiate serait uniquement l'indice d'une signification possible et d'une analyse nécessaire. Les images présentes où s'incarne directement notre sensibilité intégrale, et dans lesquelles s'accomplit la coïncidence parfaite de l'art et de la nature, seraient confuses encore pour une raison critique et explicables en termes ultérieurs d'entendement. Musicale, picturale ou orchestrique, l'œuvre d'apparence toute singulière et absolue devrait être *comprise*, pour représenter une valeur, et traduite à cette fin dans le langage des idées. La question légitime éveillée par l'existence de cette œuvre serait nettement la formule d'un problème : Qu'est-ce que cela veut dire? Au reste, sous la confusion sensible de cette immédiation concrète, le problème serait déjà implicitement résolu. L'impression et le style, même réduits à la signification évidente de leur être propre, seraient toujours les symboles inconscients d'un rapport conceptuel; la nature et l'art constitueraient en vérité une science abstraite et implicite[1].

De ce point de vue intellectualiste, si l'on conserve le symbole, c'est pour l'entendre de manière toute rationnelle et extérieure; et

1. Cette exigence d'une traduction conceptuelle, qui nous expliquerait le sens des œuvres d'art, est visible chez beaucoup de profanes, intelligents d'ailleurs mais non artistes; elle inspire, ouvertement ou non, la plupart des entretiens sur les œuvres dans les milieux cultivés; elle est très apparente dans le travail, documentaire le plus souvent ou dogmatique parfois, des critiques d'art, en particulier des critiques littéraires. Et l'on connaît la formule « symbolique » de cette exigence rationnelle, telle qu'on la rencontre chez l'intellectualiste Leibniz : « Musica est arithmetica nescientis se numerare animi ». Au reste, nous acceptons cette formule en la « transposant », comme nous l'avons indiqué dans une note antérieure.

si l'on maintient le fait de l'inspiration, c'est pour l'expliquer du dehors et pour déplacer, en le subordonnant à la réflexion discursive, le rôle initial qui semblait lui appartenir. — Que devient, en effet, le symbole dans cette perception enveloppée d'une loi déterminable, si ce n'est la traduction provisoire d'une idée supérieure? Il n'est plus question d'une correspondance concrète, sur un plan singulier, entre des sens différents, ou de l'éveil en notre âme, par telle impression sensible, d'une émotion qui lui ressemble. Les images, extérieures ou intérieures, qui nous occupent doivent nous faire découvrir les vérités qu'elles nous voilent; et l'oubli des signes confus marquera la perception distincte des rapports réels. Sans doute, le « sentiment » figuré, qui répond à la grossièreté de notre machine, nous chatouille et nous flatte. Mais si nous cédons à cette faiblesse de bel esprit, au lieu d'appeler par notre attention spirituelle la vérité intelligible, cet attachement aux images directes nous enlèvera la vue réellement immédiate de la beauté véritable, grandeur qui se mesure ou perfection qui se contemple[1]. Ainsi la nature, irréelle peut-être aux impressions qui la simulent à nos sens, ne peut assurer au symbolisme de son apparition la valeur absolue d'un style adéquat; et l'art, combinaison indistincte de fantômes qui nous agréent, ne saurait prêter à cette nature décevante l'être substantiel qui lui échappe à jamais[2]. Des trois sphères de la vie esthétique reconnues par nous, celle de la nuance doit s'évanouir, celle de l'hypothèse doit se résorber; seule, la sphère intelligible du nombre, dédaigneuse du sentiment subjectif, réalise pour l'esprit par l'éternité impersonnelle des concepts. Le renoncement au symbolisme est le degré suprême de la mise en œuvre des symboles; et la ferveur imaginaire des amants de la beauté se transfigure enfin chez les sages en amour intellectuel de la connaissance pure[3]. — Et que devient, à son tour, l'inspira-

1. On reconnaît ici les vues et les expressions de Malebranche, et son dédain pour le « sentiment » qui nous aveugle. Voir, en particulier, les *Entretiens sur la métaphysique*, et notamment l'Entretien III, où Théodore rappelle à Ariste la signification *physique*, donc idéale, des consonances. — Nous avons également indiqué plus haut en quoi nous acceptons les vues de Malebranche sur l'intelligibilité des impressions.

2. Nous songeons, dans ce passage, aux jugements de Platon sur la nature et sur l'art, tels qu'il les formule dans la *République*, dans le *Phèdre* et dans l'*Ion*.

3. Il est curieux de voir les « scientistes » de notre époque, si méprisants à

tion dans ce déguisement ultérieur et imagé d'une hypothèse rationnelle, si ce n'est l'artifice prémédité d'une démonstration qui se masque et d'une déduction qui s'enveloppe? Car si l'impression organisée et le style inhérent traduisent en symbole concret une vérité intelligible, il faut bien que cette science figurée par l'œuvre se réalise d'abord dans sa nudité consciente pour l'entendement sincère de l'artiste qui la traduira. On sait combien Gœthe machinait à l'avance la création pénible de son œuvre la plus géniale; et l'on connaît aussi la méthode d'anticipation prosaïque suivie par Racine dans la composition toute rationnelle de ses tragédies[1]. Et c'est encore l'exécution savante d'une pensée toute réfléchie que l'on découvre dans le *Traité de la Peinture* et dans les notes si conscientes de Léonard. L'inspiration musicale, la plus immédiate pourtant et la moins réductible entre toutes, nous livre également son secret dans les confessions, très explicites, de Richard Wagner et dans la correspondance, très intellectuelle, de Berlioz. Pourquoi ne pas étendre l'usage de ce procédé constructif, et de cette raison préalable, de la pratique expresse du style défini à la pratique spontanée de l'impression pure? Aussi bien celui qui contemple directement la nature, physique ou émotionnelle, pense-t-il, comme un artiste déterminé, l'ordonnance significative et le style implicite de ses impressions soi-disant ingénues. C'est l'entendement dialectique de Rousseau qui déduisait sciemment en beautés naïves les spectacles artificiels offerts par la nature aux élans problématiques de sa propre sensibilité. La question profane, que pose, et ne résoud pas, devant l'œuvre effectuée le pur intellectualiste à qui le symbole échappait, fut posée et résolue, dans l'acte purement intellectuel d'une inspiration qui se possède, par l'artiste initié au mystère intelligible de l'œuvre future, théoricien volontaire de l'idée maîtresse et maître habile du symbole voulu[2].

l'occasion pour la métaphysique d'un Platon ou d'un Malebranche, s'accorder avec elle pour cette immolation du « sentiment subjectif » à la connaissance pure. Nous avons rencontré, chez certains doctrinaires de l'intelligence, des cas bien amusants de cette incompréhension et de cette incompétence.

1. Cf., dans l'ouvrage de Mézières sur Gœthe, le récit des artifices par lesquels l'auteur intermittent du *Second Faust* s'entraînait à la composition de son drame. — Cf. aussi, dans l'œuvre posthume de Racine, le canevas en prose de son *Iphigénie*.

2. Cette thèse « intellectualiste » de l'inspiration voulue a été professée par Nietzsche et même par Baudelaire (Voir la *Volonté de Puissance*, et l'essai de Théophile Gautier en tête des *Fleurs du Mal*).

Telle serait l'interprétation vraiment intellectualiste de la beauté qui s'engendre, si l'esprit d'analyse qui la postule allait franchement au terme déclaré de son exigence critique. Or, sous prétexte de rigueur critique et de clarté rationnelle, cette interprétation, habituelle du reste (sinon pleinement formulée) chez les historiens sociologues de la littérature, méconnaît vraiment et la signification universelle du symbole immédiat et le rôle efficace de l'inspiration initiale et l'intellectualité réelle de la vie esthétique autonome. Ce qui échappe à ces analystes, préoccupés de la réduction au concept, c'est la genèse même, intérieure et créatrice, de l'œuvre originale que le concept formulera, la genèse solidaire, et directement intentionnelle, de l'impression nombrée et du style nuancé, de la nature qui s'exprime et de l'art qui s'éprouve. Ce qui échappe à ces « spirituels » et à ces « méditatifs[1] », obsédés par la déduction rationnelle d'une vérité intelligible, c'est, constitutive et primordiale pourtant, la création même des analogies, principe du nombre ordonnateur et rythmique, de l'hypothèse virtuelle et inépuisable, de la nuance actuelle et singulière. Ce qui leur échappe enfin, c'est la compénétration parfaite des trois sphères de la vie esthétique, la coïncidence totale, dans le symbolisme de l'œuvre, et de la proportion en soi et de la formule essentielle et de l'individualité absolue. De cette genèse réelle, de cette création intérieure, de cette identité qualitative, les déductions apparentes et les analyses niveleuses ne sont vraiment que la mémoire défigurée et la contrefaçon extérieure. Et si l'on prétend, par cette désignation rétrograde d'un dessein préconçu, trouver le sens direct de l'œuvre et du symbole, on laisse fuir la signification fondamentale de l'œuvre, qui consiste en l'immanence féconde du symbole unique au sentiment immédiat. Ce que l'œuvre « veut dire », non plus pour l'entendement profane mais pour le sentiment initié, c'est la production concrète et sensible, infiniment diverse, des correspondances harmoniques et vitales, identiques sans réserves aux réalités individuelles où elles s'organisent plutôt qu'elles ne s'y expriment[2]. L'esthétique de l'entendement, parce qu'elle fait

1. Cf., pour la signification de ce terme, le IVe des *Entretiens* de Malebranche *sur la métaphysique*.

2. Est-il besoin de rappeler, à cet égard, les suggestions de Verlaine (voir notamment, son *Art poétique*), la mise en œuvre des *correspondances* par Bau-

des symboles et des images une pure traduction sensible de vérités conceptuelles, assemble et ajuste artificiellement, et du dehors, ces pièces indépendantes et concertées, sans voir qu'images et symboles, en leur naissance unitaire, procèdent simplement, pour la sensibilité affranchie, de l'intention analogique figurable et comme d'un élan organisateur[1].

D'où vient cette esthétique de l'entendement et cette explication intellectualiste de la beauté, sinon d'une logique de l'entendement et d'une explication intellectualiste de la vérité? Car si l'on réduit le symbole à une idée confuse et l'inspiration au déguisement d'une analyse, c'est que l'analyse et l'idée ont en elles leur valeur propre, et que, principe de toutes les valeurs concrètes, la science, fondée sur l'analyse, consiste, dès l'origine, en une synthèse d'idées claires. Or c'est là se méprendre, tout à la fois, et sur l'intellectualité réelle de la vie esthétique et sur la nature réellement intellectuelle, mais nullement abstraite, de la science véritable. C'est oublier, en effet, que la science est l'œuvre vivante de la pensée, et que l'acte créateur de l'imagination pure développant l'analogie d'où l'univers procède, constitue à la fois, par cette invention concrète des rapports, et les divers aspects de la science et les mondes également réels qui sont immanents à ces aspects distincts. Ce que prétend faire l'esthétique de l'entendement, c'est assimiler l'œuvre de beauté à l'œuvre de science, alors que l'œuvre de science s'explique, tout au contraire, par l'œuvre de beauté. C'est la vie esthétique, sans nul doute, qui nous présente, de façon immédiate, l'organisation concrète des images et des rapports et immanence du réel à l'esprit créateur. C'est donc uniquement par la création esthétique que nous pouvons saisir la production originelle des idées et la « fulguration » continuelle, dans les formes

delaire, et les théories de Stéphane Mallarmé? — Et n'est-ce pas à une intuition sentimentale de ce genre que se réfèrent, par réflexion ultérieure, les indications, d'apparence intellectualiste, de Berlioz, de Richard Wagner et de Léonard? Même le canevas en prose de Racine paraît développer une inspiration immanente plutôt qu'une « idée » préalable. Et la composition si lente du *Second Faust* ne fit qu'expliciter une pensée concrète, et toujours active, de Gœthe.

1. On comprendra mieux l'artifice de l'explication intellectualiste et la *simplicité* de l'organisation réelle, si l'on se reporte aux pages de l'*Évolution créatrice*, chap. I, *sub fine*, sur le développement *simple* de la vision et la génération naturelle de l'œil.

mêmes de la science, des « choses » pensées qui sont proprement leurs objets immédiats[1]. Bien loin que le symbole concret se réduise à une idée confuse, c'est l'idée claire qui tient sa valeur d'une inhérence symbolique à l'être, actuel ou virtuel où elle s'incarne. Bien loin que l'inspiration concrète se réduise au déguisement d'une analyse, c'est l'analyse qui tient sa valeur de l'inspiration primordiale où la pensée figure son action distincte et son objet multiple, engendrant ainsi, par réflexion efficace, l'existence intérieure de l'analogie universelle. L'intellectualité véritable est celle de la nature et de l'art, où s'établit directement la correspondance interne de tous les êtres. L'intellectualité de la science est, par le fait même des distinctions analytiques et des antinomies idéales qui en résultent, une image imparfaite de cette « représentation » réelle et immédiate. L'intellectualisme pur commet donc, et sur la beauté et sur la vérité, une double méprise; et la racine unique de cette méprise à double face n'est autre que le rôle essentiel et originel attribué à l'analyse, la conception verbale et spatiale de la raison qui en découle, bref la méconnaissance, au nom des immobilités logiques, de la durée intentionnelle et de la vie intérieure[2].

V

La méprise que nous venons de réduire à sa racine analytique concerne tout ensemble et la science faussement tenue pour

1. Nous retrouvons ainsi, dans la production spirituelle de la science et de l'univers qu'elle implique, la métaphore leibnizienne de la « fulguration ». (Cf. *Monodologie*, 47). On se rappellera, pour entendre ce passage, que l'intention créatrice d'où émanent les idées et leurs objets n'est pas identique, sans doute, à notre esprit individuel, mais que l'œuvre qu'elle engendre se développe concrètement dans chaque esprit individuel, analogue en cet avènement d'un esprit à l'autre (Cf., sur ce point, notre étude sur *la Dynamique de l'imagination pure*). La création analogique dépasse infiniment la production de la science, puisqu'elle détermine également la perception, la vie esthétique et la vie morale; mais, dans chacune de ces œuvres, il faut envisager la réalité produite comme immanente à l'œuvre elle-même, en tenant compte de l'analogie primordiale qui relie du dedans et les œuvres diverses et les univers différents. — Sur le rapport de la science à la vie esthétique, cf. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, VI.

2. Pour ces indications rapides, que nous développerons ailleurs, cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. II et III.

abstraite et la beauté faussement tenue pour confuse et provisoire. Mais, en tant qu'elle regarde de façon spéciale la vie esthétique, ce qui la rend possible, c'est l'habitude abstraite d'envisager l'œuvre sous l'aspect formel du *rendu* et de disjoindre le style pour lui-même de l'impression vivante. Sans doute, les intellectualistes auxquels nous songeons ne ramènent pas toute la vie esthétique aux expressions de l'art proprement dit. La nature existe pour eux, en tant que spectacle harmonique; et le style réglé de la palette n'est pas nécessaire à leur compréhension de la ligne et de la couleur. Mais les impressions qu'ils recueillent de la sorte ne développent nullement, par une correspondance originale, la simplicité d'une intention subjective. Bien au contraire : ils se targuent de construire savamment, étrangers qu'ils veulent être à la vie profonde, un tableau systématique et rationnel d'impressions objectivées; ils prétendent goûter, en dilettantes très calmes, l'ordonnance artificielle et le jeu impersonnel de cette construction indifférente. C'est donc bien uniquement le style de l'œuvre agencée qui les intéresse et les satisfait. Si l'exécution technique est absente de leur application laborieuse, c'est l'enchaînement distinct des notations ramassées qui détermine nettement la qualité froide de leur travail enfantin et de leur plaisir scolaire. Ils expliquent volontiers, pour eux-mêmes et pour les autres, la beauté qu'ils ajustent ainsi au monde de leurs formules; et ils démontrent aisément, par l'exemple de leur quiétude sentimentale, l'impossibilité foncière, pour toutes les âmes, d'une émotion créatrice. Rien de surprenant, dès lors, si l'œuvre d'art expresse leur apparaît aussi comme un assemblage tout conscient de notations analogues, et si la technique de l'ajustement résume encore pour eux toute la signification — extérieure, sans réserves — du poème ou de la statue. Ils démontreront, du reste, de façon documentaire, cette absence d'émotion et de mystère au principe de l'œuvre d'art, en invoquant le témoignage des artistes qui leur sont familiers et qui répondent précisément, parce qu'ils sont de leur race, à la qualité scolaire de leur définition. Ils appelleront *subjectivisme*, ou bien parfois *idéalisme*, l'affirmation de la vie esthétique spontanée; et, critiques impitoyables de cette attitude irrationnelle, ils proclameront l'objectivité absolue au nom de la science. S'ils deviennent un jour

critiques professionnels, ils afficheront obstinément leur dédain périodique des impressions pures, qu'ils jugent vagues et inintelligibles parce qu'elles ne sont point datées, et leur goût rationnel des idées générales. C'est donc que, même dans la nature, leur admiration allait à l'artifice que l'entendement conçoit et se refusait, par scrupule objectif, à la spontanéité immédiate et sentimentale des impressions. C'est enfin que, malgré leur acceptation égale, nominalement, de la nature et de l'art dans les termes formels du *jugement* esthétique, ils posent en fait une distinction artificielle entre la nature, toute en impressions brutes, et l'art, tout en idées organisatrices, sans pouvoir saisir entre l'ordonnance concrète du style et la singularité symbolique de l'impression l'identité qui les constitue. Telle est, ramenée ainsi à ses raisons spéciales, la méprise particulière des esthéticiens de l'entendement ; et c'est la myopie de leur formalisme abstrait qui se traduit, dans leur système exclusif, par le précepte étriqué de l'observation objective minutieuse et du *réalisme* analytique[1].

Or, parce qu'ils se réclament de l'observation et de l'objectivité, les esthéticiens de l'entendement se donnent le nom de *naturalistes* et semblent voués, dès lors, en opposition aux « mystiques » du sentiment fondamental, à l'apologie positive, dans l'art même, de la nature et de la réalité. Et vraiment ils prennent le parti de la *nature*, si l'on désigne de ce nom les faits donnés et coordonnés par une perception claire et par une compréhension méthodique, l'arrangement superficiel de lignes, de teintes, de paroles, de gestes, dont chacun, loin de « représenter » quelque chose, est à peine « présent » lui-même parce qu'isolé de la signification *totale* que seule organiserait, de l'intérieur, la simplicité d'une intention dynamique. La nature réelle est identique par sa qualité à l'univers

1. Nous avons décrit dans ce passage, en la résumant par le terme d'intellectualisme, l'attitude, multiple à vrai dire et le plus souvent inconséquente en vertu de spécialisations diverses, qui est celle de beaucoup de critiques et de quelques artistes (ou, plus exactement, de quelques littérateurs), dont la formation et la mentalité sont uniquement *intellectuelles*. Ceux que nous avons fréquentés et ceux que nous avons lus ne sont pas les mêmes. Certains, parmi eux, sont de hauts esprits et pratiquent, à leur insu, dans l'art qui les préoccupe, la méthode intérieure et « mystique » qu'ils dénoncent. Mais nous avons dû, négligeant cet aspect d'eux-mêmes qui échappe à leur théorie, n'envisager en eux que le théoricien « objectif » et les ramener ainsi à la mesure, le plus souvent médiocre, de ceux qui exercent le « jugement » esthétique sans pratiquer la « vie ».

des analogies; elle procède, non de la perception fragmentaire d'un fait détaché, non de la composition extérieure de faits enchaînés, mais des synergies créatrices de cette puissance originelle et concrète, dont l'œuvre intégrale est un système spontané de résonances, dont les productions partielles sont liées l'une à l'autre par une correspondance sentimentale, dont les activités multiples sont présentes l'une à l'autre par une symbolisation intellectuelle, et que nous avons appelée, afin de manifester par les mots son efficace primordiale, l'imagination pure. D'où il suit que ces « naturalistes » prétendus, au lieu d'incarner le style dans la nature, n'envisagent dans la nature que les termes abstraits et disjoints d'un style désincarné. Et parce qu'ils ne connaissent que l'expression, sans même deviner le symbolisme réel qui lui donne un sens, ils ignorent vraiment le style concret et direct, œuvre naturelle et inspirée d'un art intuitif. Et c'est bien à tort qu'ils se réclament de l'analyse, sous le prétexte d'un choix intelligent et nécessaire des impressions significatives et des faits essentiels. L'essentiel et la signification procèdent de l'intérieur; ils consistent dans l'unité profonde des impressions et dans leur immanence réciproque. L'art est constitué, sans doute, par l'analyse, mais par celle d'une vision qui s'affirme et non par celle d'un tâtonnement qui s'interroge. Le choix intelligent est l'acte continu d'un sentiment critique, et le naturalisme des « idées » n'est que la preuve judiciaire d'une ignorance réfléchie à l'égard de la nature.

Cependant les fidèles tenaces de la beauté « scientifique », modifiant le nom inexact qu'ils se donnaient d'abord, retrouvent leur « manière » et leur morcellement dissociatif dans les notations conscientes d'un art raisonné, capable des figures sensibles les plus diverses. Si la nature, en son unité symbolique, leur échappe, l'impression leur reste en sa multiplicité positive. Et l'*impressionnisme*, qu'il apparaisse sous forme d'images colorées ou bien d'images sonores, présente aux yeux comme aux oreilles la thèse rationnelle de leur entendement. N'est-ce point, en effet, par la vertu intelligente d'une construction qui tâtonne que les taches colorées se transformeront lentement, au gré de notre esprit, en nature constituée et solidaire? Et n'est-ce point aussi par l'habileté intelligente d'une construction qui hésite que les détails

sonores se transfigurent sciemment, au gré de notre science, en nature mélodique et continue? En sorte que le style, parce qu'il détermine l'unité finale des impressions, est bien le principe artificiel de leur immanence préconçue, et que l'art le plus naturel consiste, en effet, dans la fabrication « mécanique » de la nature. — Cette justification, par le fait, du « scientisme » esthétique est contraire, en vérité, au caractère de l'impressionnisme dont il se réclame. Bien loin que la nature, pittoresque ou musicale, soit fabriquée par un artifice méthodique, c'est une impression d'ensemble qui crée graduellement, par la simplicité de son efficace, le détail solidaire et continu des couleurs et des sons. Rien de plus opposé à la synthèse voulue d'un entendement constructeur que cet éclaircissement multiple d'une vision qui se dégage, ou cette expression diverse d'une mélodie qui se manifeste. C'est la continuité naturelle qui est au principe des harmonies symboliques; et la raison des accords est dans l'unité originelle de la mélodie. L'esthétique « scientiste » est en contradiction spirituelle avec l'art « impressionniste » qu'elle invoque, puisque la méthode artificielle qu'elle formule va des parties distinctes à l'ensemble unifié, par un jeu pénible de composition, tandis que l'art naturel qu'elle déforme va de l'ensemble unique aux parties analogues, par un jeu spontané de transpositions[1].

Nul moyen, dès lors, de disjoindre l'art et la nature, sans les défigurer l'un et l'autre, avec la prétention avouée, pour des fins réalistes, de « naturaliser l'art » et l'intention secrète, pour des fins rationnelles, « d'artialiser la nature ». Est-ce à dire qu'une « esthétique du sentiment » renonce à comprendre, par défiance du « jugement » esthétique, la vie concrète de l'art et la création naturelle de la beauté? Bien au contraire : puisque le « sentiment » esthétique n'est autre chose que le retentissement réciproque immédiat, et comme l'harmonie interne et présente, des impressions virtuelles éprouvées, c'est lui qui engendre, par expérience

1. Que l'on songe tout particulièrement à l'impressionnisme musical, tel qu'il s'exprime dans l'œuvre d'un Claude Debussy, et à la continuité mélodique de cette expression. Mais quel est le grief habituel des critiques intellectualistes à l'encontre de l'œuvre impressionniste d'un Loti ou d'un Francis Jammes ou d'un Claudel, si ce n'est la continuité « mélodique » et émotionnelle d'une inspiration qui leur échappe? Elle leur échappe, précisément, parce qu'ils ne peuvent pas la « construire ».

directe des rapports, la compréhension énergique des correspondances ordonnatrices et la réalité pleine et significative des impressions actuelles figurées. Ainsi le jugement esthétique est la traduction conceptuelle du sentiment esthétique intuitif; l'esthétique abstraite de l'entendement est une transcription, en formules régressives, de l'esthétique concrète de la sensibilité. Comprendre vraiment la création esthétique de l'univers, c'est fondre dès le principe la nature et l'art, l'impression et le style; c'est constituer solidairement l'idéalisme intentionnel et le naturalisme unitaire; c'est dépasser l'erreur logique d'un réalisme apparent, qui ne perçoit pas l'identité *intérieure* et symbolique des réalités naturelles et qui prend les nuances analogues pour des *faits* distincts. Au rebours de cette compréhension critique illusoire, que certains nomment rationnelle, la véritable compréhension esthétique est donc affaire de *sympathie* profonde, c'est-à-dire d'intuition analogue et de création équivalente[1].

Il faut distinguer, en effet, en ce qui regarde l'art et la nature, entre deux sortes d'analogies. Les unes sont actuelles et inhérentes à l'œuvre; elles déterminent, soit en métaphores expresses, soit en ressemblances implicites, l'identité fonctionnelle d'une impression première et d'un thème inspirateur. Dans l'un et l'autre cas, c'est aux nuances harmoniques d'une émotion commune que se rapporte l'affinité des éléments et l'unité du style. Les autres sont virtuelles et caractéristiques de l'œuvre; elles représentent, soit en résurrections expresses, soit en évocations implicites, l'identité spirituelle, en mille âmes différentes et singulières, de la puissance mélodique originelle et de la création harmonieuse des images. Par les mille tensions inégales de cette « répétition » hétérogène, c'est encore aux nuances comparables d'une sensibilité qui se transpose que se rapporte la convenance mutuelle des « reprises » et l'unité fondamentale des « réincarnations ». Qu'il s'agisse de l'œuvre en elle-même ou qu'il s'agisse de l'intelligence ultérieure et multiple de l'œuvre contemplée, le jugement qui l'explique ne fait que rendre, dans le langage extérieur des concepts, le jeu intérieur et immédiat des sympathies[2].

1. Cf. Bergson, *Le Rire*, chap. III, et aussi Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, et les *Vers d'un philosophe*.
2. La sympathie, essentielle à la vie esthétique, apparaît ainsi comme double.

VI

Nous avons parlé maintes fois, au sujet de la vie esthétique, d'*intériorité*. Et c'est bien d'une immanence réciproque des impressions, du style et des âmes, qu'il s'agissait à l'instant. Mais que la sympathie efficace constitue ou reconstitue, par l'œuvre de beauté, l'harmonie présente de l'univers, suit-il de là que cet univers nous soit précisément intérieur, et que l'univers extérieur soit exclu radicalement de notre vision sentimentale? Ces distinctions sont conceptuelles encore, et nous les tenons pour étrangères à la vie. Non pas que le monde intérieur nous semble irréel, ou réductible, ainsi que paraît l'affirmer, au nom de son *réalisme* prétendu, le théoricien qui se réclame de la raison. Et le monde extérieur, non plus, n'est pas illusoire, ainsi que l'affirmerait, au nom de son *idéalisme* prétendu, le théoricien qui se réclame de la subjectivité pure. Le réaliste croit affirmer la prééminence de la nature et expliquer l'esprit. L'idéaliste croit affirmer la prééminence de l'art et affranchir l'esprit. En même temps, le réaliste croit assurer le règne réfléchi de l'entendement. L'idéaliste croit établir le règne spontané du sentiment. L'un et l'autre se méprennent en cela; et leur méprise, parce qu'elle est toute conceptuelle, les entraîne l'un et l'autre en de nouvelles antinomies. La nature réelle est spontanéité; la subjectivité réelle est nature; l'esprit réel est tout ensemble art et nature, sentiment et réflexion. L'univers des images, dont l'immédiate présence constitue l'œuvre de beauté et engendre la vie esthétique, est, tout à la fois, distinction entre le monde extérieur et le monde intérieur, et unité vitale de ces deux mondes, par le symbolisme qui les transpose et la sympathie qui les accorde.

Le réaliste, puisqu'il se réclame de l'impression, ne va pas nier, sans doute, l'existence du monde intérieur; mais, parce qu'il se

D'une part, il y a sympathie naturelle entre les impressions dont l'harmonie constitue l'œuvre d'art; et c'est là le symbolisme. D'autre part, il y a sympathie naturelle entre les âmes où naît, sous forme première ou ultérieure, expresse ou virtuelle, cette harmonie des impressions; et c'est là l'intelligence de l'œuvre. Dans les deux cas, le sentiment consiste en l'expérience interne des affinités. La sympathie est de même nature dans les deux cas. Elle manifeste directement l'unité de l'intention créatrice; et c'est d'elle que procèdent et le sentiment qui l'éprouve et l'intelligence qui la formule.

réclame de la nature, il va traiter le monde des sentiments comme il ferait de celui des choses. Et c'est en cela que consiste l'erreur radicale de son attitude. Car les *choses*, telles qu'il les envisage, sont bien *extérieures* l'une à l'autre, impénétrables, closes, dépourvues de toute sympathie mutuelle, de toute analogie spontanée. Nul symbolisme naturel n'est possible dans cette nature, toute de solidités hostiles et d'exclusions rigides. Les relativités spatiales et les déplacements relatifs permettent seuls de définir cette existence pure, où la qualité ne pénètre point. Certes, le relativisme spatial comporte l'unité du système; et la solidarité des choses est impliquée, dès lors, dans leur notion. Mais l'unité systématique est celle du point de vue, non celle de la « conspiration » immédiate; et c'est l'entendement seul qui décrète la solidarité par la formule de ses règles synthétiques et l'initiative savante de ses concepts. Ainsi la nature spatiale, que le réaliste affirme, est une construction abstraite de l'art; et cet art homogène n'est que l'exercice artificiel d'une réflexion indifférente[1]. Que seront pour lui, dès lors, les nuances de la vie émotionnelle, sinon des *choses* subjectives, que déterminent intégralement leurs relations mutuelles et leurs déplacements intérieurs? Il pensera peut-être affermir leur existence et leur connexion par la solidité qu'il leur donne et la dépendance réciproque qu'il leur attribue. S'il les dégage de leur subjectivité imprécise, c'est pour les disposer nettement dans un espace nouveau et spécifique, qui les comprend et les ordonne. L'unité qu'il leur assure est la formule sommaire de l'analyse qui les distingue; et la distinction qu'il leur impose est la marque objective de l'homogénéité qui les défigure[2]. Le jeu qui les représente n'est plus le déroulement moiré d'une histoire personnelle, mais l'explication discontinue et grise d'une complication impersonnelle d'événements. Le drame qui s'accomplit dans l'inti-

1. On reconnaît ici la caractéristique leibnizienne du monde des « composés » avec cette différence que les caractères négatifs de la monade elle-même sont transportés ici dans le système purement objectif des *choses*. On reconnait également la « construction » transcendentale des impressions dispersées, telle que l'expose logiquement la *Critique de la Raison pure* (Cf. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*). Le propre du réalisme esthétique est de construire précisément le monde de la nature et de l'art selon les règles abstraites de l'idéalisme transcendental.

2. Cf. la critique bergsonienne du temps spatial, ainsi que la critique faite par Rauh du *chosisme*. Le roman et le drame réalistes ne répondent-ils pas à cette critique, dans la mesure où ils traitent les sentiments comme des *faits* et les

mité indistincte des âmes ingénues est mis en scène et joué clairement, pour un public défiant du mystère, par des acteurs dépouillés d'illusions; et l'obscurité qui subsiste encore de l'aventure vécue est dissipée enfin par l'exposé limpide, et sans clair-obscur qui déconcerte, d'un conférencier intelligent[1]. Sans doute, le réaliste connaît la valeur des impressions, puisqu'il se propose de les faire entendre en les organisant; et le point de vue objectif qu'il adopte lui permet de maintenir à la nature son unité, puisqu'il projette les impressions personnelles dans les choses qui les provoquent. Mais que devient, *projeté* de la sorte, ce monde immédiat des impressions vives et continues? Il se divise en simulacres d'épreuve apparente, dont chacun a son lieu désigné et sa date déterminée, et qui se trouvent associés ensuite, non par une intention spirituelle commune, mais par les rapports adventices d'un espace formel où ils se rencontrent et d'un temps factice où ils se rangent. Qu'importe, dès lors la quasi-subjectivité illusoire de cet impressionnisme occasionnel, puisque la *vie* intérieure fondamentale est niée par l'affirmation de cet empirisme qui la fragmente, et puisque l'affirmation de cette vie inexplicable est simplement, pour ce fidèle des formules, l'expression imprécise d'un verbalisme mystique[2]?

Or l'idéaliste, dès lors qu'il se réclame de la subjectivité immédiate, ne va pas nier l'apparence directe d'un monde extérieur; mais, parce qu'il se réclame de l'art spontané et de la liberté spirituelle, il va traiter le monde des choses comme il ferait de celui des sentiments. Et c'est en cela même, pour sa part, que consiste l'erreur radicale de son attitude. Car les choses, telles qu'il les aperçoit, ne sont pour lui que les figures illusoires des émotions qu'il éprouve; et le symbolisme, auquel il réduit la nature, n'est que le voile sensible et distinct des pures nuances subjectives. Que

dépouillent de leur valeur? Et n'en serait-il pas ainsi, à certains égards, des notations de Stendhal?

1. Il est moins question, dans ces lignes, de la pratique d'un art que des exigences « intellectuelles » manifestées par les critiques ou les théoriciens devant l'obscurité de certaines œuvres. Que l'on songe, par exemple, au scandale suscité jadis par l'œuvre d'un Ibsen ou d'un Villiers, par le théâtre « intérieur » d'un Maeterlinck, par la mélodie continue d'un Claude Debussy.

2. Ainsi le réalisme, tout objectif en principe, se contredit doublement, en ce qu'il est contraint de faire du monde des choses un monde d'impressions subjectives, et, d'autre part, en ce qu'il rejette, comme verbale, cette vie intérieure qu'il suppose, précisément en raison de son caractère ineffable.

devient, en cela, dans la vie confuse, la valeur propre des symboles et leur puissance réelle d'expression? Si l'unité indistincte de l'âme résorbe ainsi les impressions singulières, nul art n'est possible, nul style n'est vraiment figurable, nulle signification totale ne se développe, nulle possibilité ne subsiste d'une mélodie de la nature et d'une harmonie des choses. Est-ce affranchir l'esprit que de le ramener de la sorte, par une abstraction subjective, à la contemplation passive de son néant intérieur, à la stérilité extatique d'une « jouissance du centre »? La vie intérieure réelle, si nous faisons vraiment l'épreuve de notre plénitude sentimentale, ne peut goûter sa puissance mystique, et produire pour elle-même la beauté de sa propre mélodie, que par la création *réelle* d'une nature, immanente certes mais objective, par la génération *réelle* de symboles concrets et singuliers, dont chacun, grâce à la valeur irréductible de son être unique, fasse résonner en soi, à son mode original, toutes les harmonies de l'univers[1].

Ainsi les deux esthétiques, celle de l'entendement réaliste et celle de l'idéalisme de la subjectivité pure, tombent l'une et l'autre dans les antinomies nouvelles que nous avions signalées; et cette contradiction qui les pénètre toutes deux vient de ce qu'elles méconnaissent, l'une et l'autre, et le monde qu'elles affirment et le monde qu'elles rejettent et l'unité constitutive de l'univers intégral. Le réaliste a raison d'affirmer la nature; mais il ignore la spontanéité immédiate de cette nature qu'il compose; et ce qu'il réalise en elle, c'est la technique réfléchie d'une science des impressions. Par là s'abolit le *dedans* des choses, la plénitude actuelle qui intègre dans le présent fragmentaire tous les fragments virtuels d'une conscience inépuisable. Mais par là s'abolit, dès lors, la beauté de l'objet, puisque l'on réduit son être à ses rapports définis, et que l'on borne à la suggestion superficielle des limites abstraites de l'appréhension donnée le pouvoir évocateur infini des apparences inquiètes. C'est donc que l'on ignore, par culte de la notion arrêtée et de l'objet rationnel, le sentiment concret et

1. Cette critique de la subjectivité pure, et de la mystique abstraite où elle se résume, a été naguère déduite, de manière très vigoureuse, par M. Léon Brunschvicg, dans sa *Modalité du Jugement*; il s'y réfère expressément à Mme Guyon, et il distingue aussi l'*intériorité* de l'*immanence*. Nous ne voulons nous placer ici qu'au point de vue de la création esthétique.

l'universalité latente de la vie subjective. La nature, que l'on pensait trouver aux artifices minutieux d'une analyse extérieure, est vivante, non point donnée ou construite, mais énergique et virtuelle par un même acte, au sentiment fondamental, obscur et concentré, de la « présence » spirituelle. L'idéaliste a raison d'affirmer l'art créateur; mais il ignore la réflexion inhérente à cet art qu'il dénature; et ce qu'il idéalise en lui, c'est le recueillement spontané d'une mystique des émotions. Par là s'évanouit la *forme* des sentiments, la singularité virtuelle qui incarnait dans l'omniprésence indivise toute la continuité actuelle d'une subconscience figurable. Mais par là s'évanouit, dès lors, la beauté subjective, puisque l'on refuse à son essence les traits qui la définissent, et que l'on enfouit au vague abstrait d'une intuition intemporelle la suggestion inquiète d'une puissance illimitée, évocatrice sans fin des apparences et des symboles. C'est donc que l'on ignore, par goût de l'immédiation imprécise et de la subjectivité sans formule, le déploiement discret et la singularité manifeste de la création objective. L'art, que l'on croyait saisir aux songes naturels d'une contemplation intérieure, est présent, non pas implicite ou fantômal, mais actuel et symbolique par une même vertu, au déploiement sensible, distinct et dilaté, de la « puissance » spirituelle. Présence immédiate et puissance diffuse, art et nature, sentiment et réflexion, mystique subjective de l'unité ineffable et science objective de la qualité multiple, la vie de contemplation et de création, où la beauté s'engendre, est coextensive, par la profondeur et l'ampleur de son immanence, à l'esprit qui l'éprouve et à l'univers qui la concerte. C'est en elle que s'affirme le mieux, bien que révélés partout, la transposition mutuelle qui réalise l'âme et qui intériorise les choses, l'analogie spirituelle et le symbolisme universel que manifeste et accentue d'autant mieux la distinction significative entre les deux mondes. C'est le rôle des différents arts que de produire, sous la diversité des formes sensibles, cette correspondance, ou plutôt cette identité fondamentale de signification concrète. Et c'est le rôle du sentiment, qu'il s'agisse de l'impression spontanée ou de l'art exprès, que de réaliser le style, où l'intelligence figure ses « idées » harmonieuses, au règne immédiat de la nature.

J. SEGOND.

Matière et Société

On peut parler d'un règne social sans ignorer, pour cela, que n'importe quel groupe humain est en contact avec la nature matérielle, qu'il occupe une situation définie dans l'espace, qu'il possède un volume et une figure, et qu'étant constitué par des hommes assemblés et rapprochés, il reste soumis à l'empire de certaines nécessités organiques. « Ce qu'on voit aux abords d'une grande cité », près de « ses abattoirs, ses murs, ses cimetières », ce sont des entrepôts et des docks où s'entassent des matériaux et des produits, des chantiers, des ateliers, des usines, des rames de wagons dans les gares, et des cargos sur les canaux. Et on s'imaginerait volontiers que toute cette matière, transformée par l'activité industrielle, fait partie intégrante de la substance du groupe, au même titre que les membres et les corps de ceux qui ont construit ces appareils et les maintiennent en mouvement.

Pourtant, si les faits sociaux sont *sui generis*, s'ils ne se réduisent pas à un autre ordre de phénomènes, ils ne sauraient non plus dépendre d'eux. Dans toutes les relations que comprend la vie d'une société n'entrent que des termes de même nature, rien que du collectif : les faits sociaux se présentent comme un système fermé. Les faits physiques, organiques, et les états psychiques directement liés aux modifications de l'organisme, et qui relèvent de la psychologie individuelle, n'y trouvent pas accès. Quand on parle d'un contact ou d'un rapport entre la société et la matière, il faut donc s'entendre. Rien de ce qui est matériel ne peut pénétrer dans la conscience du groupe tout en continuant à relever de l'ordre des faits mécaniques, et ce n'est, aussi, que par métaphore que l'on attribuerait à la société le pouvoir d'enfermer une partie et comme une émanation d'elle-même dans la matière d'un produit ou d'une machine. A aucun moment la conscience

collective ne peut sortir de soi, ni s'ouvrir à ce qui n'est pas elle.

Il n'en est pas moins vrai que les hommes agissent sur la matière, ou, plus exactement, qu'entre les organismes humains et les choses inorganiques il y a tout un jeu d'actions et de réactions tel que des hommes réussissent à tirer parti des propriétés matérielles, et que la société se trouve peu à peu adaptée à la nature. Comment cela est-il possible? — Les consciences ne se confondent pas avec les choses : mais elles sont capables de se les représenter. En d'autres termes, la nature, pour des hommes, se réduit à une série de sensations ou d'images, et ils ne peuvent agir sur elle que dans la mesure où cet ordre de représentations prend une plus grande place dans leur conscience. Mais (c'est là le point essentiel à considérer) ces sensations qui reproduisent en nous la matière sont elles-mêmes conditionnées par l'activité organique de nos sens et de notre système nerveux; elles ne rentrent donc point dans la catégorie des états de conscience collectifs : ce sont des états mentaux individuels. Ainsi, ce n'est pas en tant qu'il est membre d'une société, c'est en tant qu'il conserve une vie et une conscience organique qui ne se confondent pas avec celles de la société, que l'homme se représente immédiatement les choses de manière à pouvoir réagir sur elles. Il importe peu, d'ailleurs, que la pensée collective n'ignore pas la nature : nous verrons quelle place y occupent, notamment, les conceptions scientifiques de la matière. Il est très concevable aussi, et il arrive le plus souvent, que sur nos sentations se greffent des idées que nous devons aux autres. Inversement, les termes du langage expriment presque tous quelque image matérielle plus ou moins effacée. Cela n'empêche pas qu'entre les représentations des choses ou des actions physiques, et des personnes ou des activités humaines, il n'y ait une différence non pas seulement de nature, mais, au regard de l'appréciation sociale, une opposition de dignité et de valeur. Comment en saurait-il être autrement, puisque, pour agir sur la matière, une conscience doit s'isoler en face d'elle, et détacher son attention de la vie du groupe, puisque, dans la mesure où il entre en contact avec les choses, l'homme est contraint d'oublier ses semblables?

S'il en est ainsi on pouvait s'attendre à ce que, dans les sociétés d'aujourd'hui où toute une classe d'hommes se trouve le plus

étroitement spécialisée dans l'accomplissement des tâches industrielles, il s'établit une séparation profonde entre ceux-ci et tous les autres. L'examen des faits nous a paru confirmer cette conclusion[1], et nous définirions maintenant encore la classe ouvrière, comme nous l'avons fait ailleurs : « l'ensemble des hommes qui, pour s'acquitter de leur travail, doivent se tourner vers la matière, et sortir de la société ». Mais il ne sera pas inutile, pour dissiper quelques obscurités et prévenir certaines objections, que nous poursuivions un peu plus avant notre analyse.

* * *

Dans une conscience où prédominent les sensations qui correspondent aux faits de la nature inorganique, la place laissée aux idées qui correspondent aux personnes se trouve réduite d'autant plus que ces deux sortes de pensées ne se confondent pas, ne s'alimentent point, et ne s'entretiennent pas en mouvement par une action réciproque. Il nous est apparu, en effet, que, chez les travailleurs manuels, l'ordre des besoins, leur intensité relative, ne s'accordait pas avec ce qu'on observe dans d'autres classes sociales à égalité de charges et de revenus, et que ceux qu'on peut appeler collectifs étaient chez eux le moins développés.

A la vérité, un ralentissement analogue et une semblable paralysie partielle des fonctions de relation se remarque aussi chez des hommes qui n'ont aucun autre trait commun avec les ouvriers. Voici des membres de la société qu'un accident quelconque, ruine, maladie, deuil, vieillesse peut-être, etc., a conduits à s'éloigner du monde, à renoncer à nombre d'occupations et de distractions qui les mettaient en rapport avec leurs semblables. Voici un groupe de prisonniers de guerre, brusquement retranchés de leur milieu familial et professionnel, du cercle de leurs amis, de leur groupe national. Voici les habitants d'une petite ville, dont la vie, remplie de lacunes, offre un rythme singulièremeut lent, par comparaison avec l'animation et l'activité intense des grandes cités. Dans tous

1. *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (*Collection des Travaux de l'Année Sociologique*). Paris, Alcan, 1913.

ces cas, on peut relever un rétrécissement notable, pour des raisons diverses, de cette partie des consciences qu'éclaire et réchauffe le rayonnement des autres. Cependant la société ne confond point et ne met pas au même niveau ces groupes et celui des ouvriers. Pourquoi? N'est-ce pas la preuve que ceux-ci sont insuffisamment définis par le faible degré de leur participation à la vie sociale?

Analysons ces situations, où le lien social est en effet momentanément tranché, ou bien, pour une durée illimitée, détendu et relâché, et écartons d'abord les cas individuels, qui ne peuvent, par définition, fonder une distinction sociale. Quand plusieurs personnes s'entendent pour vivre hors du monde, loin du siècle, comme dans certaines communautés religieuses, ils sortent d'une société pour en créer une autre, plus étroite : ils sacrifient une partie de leurs relations avec les hommes au souci de multiplier et renforcer celles qui les unissent à un petit nombre d'entre eux. Il est naturel qu'on distingue ces fondateurs et ces membres d'associations, auxquels ne suffit pas la société commune, et qui, en quelque sorte, la dépassent, de ceux qui restent au-dessous d'elle.

Dans l'antiquité, les prisonniers de guerre tombaient en état d'esclavage, parce que le retranchement de ces hommes de la tribu, de la cité, et plus généralement de la société où ils étaient jusqu'alors compris, passait pour définitif. Ils sortaient en même temps de leur classe et de leur nation. Mais dans les guerres actuelles, il n'en est plus de même. Une nation belligérante retient en captivité les membres du groupe adverse dont elle a pu s'emparer, en vue de paralyser ou de réduire la fonction qu'ils y remplissaient. Loin de perdre leur qualité sociale antérieure, il arrive qu'ils en prennent alors mieux conscience, parce qu'elle est la cause déclarée des conditions anormales de vie qu'on leur impose. Ils reconstituent même, le plus souvent, dans les camps ou les forteresses où on les enferme, une société originale où se conservent les traits essentiels de la nation dont ils sont détachés. Ils ne sont pas comme les exilés de l'antiquité qui ne pouvaient se réclamer d'aucune cité ni d'aucune loi. S'ils sont exclus de la société ennemie, c'est parce qu'ils restent partie intégrante de l'autre : c'est pourquoi on les traite avec un mélange d'égards et de rigueur, *tanquam hostes et hospites*.

Quant aux habitants non-ouvriers des petites villes, ils occupent

une situation intermédiaire entre les paysans, dont ils demeurent très proches, et cette partie de la société qui vit dans les grandes agglomérations urbaines et ne travaille pas de ses mains. La différence est ici, plutôt, de qualité ou d'espèce que de degré. Sans doute les petites bourgades gravitent parfois autour des grandes villes, les prennent pour modèles et s'efforcent de les imiter. Si elles n'y parviennent qu'incomplètement, c'est qu'elles sont retenues et comme tirées en arrière par la force des traditions campagnardes et provinciales, c'est-à-dire parce qu'elles résistent aux tendances modernes au nom de conceptions anciennes. Mais ce n'est là qu'un cas particulier de l'opposition entre deux types de vie, l'une paysanne, l'autre citadine, toutes deux sociales au même titre. C'est pourquoi les petites villes se trouvent dans un état d'équilibre instable ; il suffit d'une transformation économique assez fréquente, et d'ailleurs dans le sens de l'évolution, pour qu'en perdant leurs attaches rurales elles soient entraînées dans le grand courant de la vie urbaine proprement dite. — Ainsi, dans tous ces cas, si certains hommes et même certains groupes restent en dehors, sinon en marge, d'une société, c'est qu'ils font partie d'autres sociétés, et cela s'explique par une répugnance, un antagonisme, ou une incompatibilité qui met aux prises des tendances collectives opposées.

Il ne saurait en être de même des ouvriers. Parce qu'ils se sentent isolés, exclus, dépréciés, les ouvriers prennent parfois une conscience assez nette de leur solidarité pour s'opposer comme classe au reste de la société : ce n'est donc pas un sentiment de classe qui rendrait compte de leur isolement. Comme on ne s'expliquerait point, d'autre part, que la société se fermât à tant d'hommes, s'ils étaient qualifiés pour s'y introduire, et capables d'accroître le nombre et l'intensité des relations qui unissent ses membres, il faut conclure qu'ils ne possèdent ni ces qualités, ni ce pouvoir. Il suffit, d'ailleurs, d'examiner d'un peu près la nature de leur activité, et le pli qu'elle imprime à leur organisme psychophysique, pour retrouver la cause qui les tient écartés l'un de l'autre, et qui les isole des autres hommes assez longtemps pour réduire de plus en plus la prise qu'ils pourraient offrir aux forces de cohésion et de rapprochement.

La représentation des propriétés et objets matériels particuliers

absorbe l'attention du travailleur manuel. Sans doute, tout homme reçoit aussi des sensations de la nature inorganique : mais, en général, elles ne s'isolent pas dans sa conscience. Elles entrent, comme éléments, dans des séries de pensées qui nous rattachent à la société. Le spectacle de la nature réveille en nous des émotions, nous rappelle des images, et s'associe à des réflexions qui nous viennent des groupes avec lesquels nous pensons et sentons en commun. Que nous considérions les choses matérielles du point de vue du savant, de l'artiste, ou de celui de notre utilité, elles nous apparaissent comme des signes, des symboles, des moyens. Du fait que les images qui les reproduisent s'assimilent à l'ensemble de nos états de conscience, nous les envisageons comme les centres de relations multiples entre les consciences, ou entre les diverses parties de notre conscience, plutôt qu'en elles-mêmes et dans leurs rapports avec leurs objets. Au contraire, pour ceux qui travaillent sur la matière, les images des choses se rattachent les unes aux autres, mais, par là même, se détachent du reste de la conscience, de façon à constituer des systèmes isolés où n'entrent que les représentations de l'action de la matière sur nous, et de notre action sur elle. Dans l'esprit d'un ouvrier qui charge du sable sur un tombereau, ou qui attaque à coups de pioche une couche de charbon, ou qui tréfile des barres de fer, ou qui surveille des métiers de tissage, que trouve-t-on, si ce n'est une association entre des sensations visuelles ou tactiles, et des sensations musculaires, entre celles-ci et de nouvelles sensations (tactiles ou visuelles)? Et n'est-il pas vrai que l'attention, qui suit naturellement le cours de ces séries de sensations, ne trouve en elles aucun point où s'amorcerait une série de pensées ou d'images qui aurait une autre direction, et rattacherait les premières au reste de la vie consciente? A quoi il faut ajouter que cette activité physique non seulement crée ainsi une séparation dans la conscience entre la partie de celle-ci qui est tournée vers les réalités humaines et celle où se développent les représentations des choses et des organes dans leurs rapports avec elles, mais que, par la dépense de forces organiques en général qu'elle entraîne, elle intensifie les sensations corporelles de toute nature, renforce le sentiment des besoins purement physiques, et les détache, à leur tour, du système des tendances que détermine en nous la vie sociale. Ainsi,

par suite d'un contact continu ou souvent renouvelé avec certains aspects, toujours du même ordre, de la matière, il semble que toute une partie de notre organisme mental se place en dehors du courant qui circule d'une conscience à l'autre, et que l'individu s'apparaisse alors comme un être isolé et réduit, qui participe au morcellement et à la discontinuité du monde inanimé.

On trouvera peut-être cette description trop schématique, si l'on est surtout frappé, lorsqu'on parcourt une usine ou qu'on circule sur un chantier, par tout ce qu'il entre d'artificiel et de technique dans l'industrie moderne. Les machines, si complexes, et dont chacune représente un tel effort de calcul et de combinaison, les matières premières, qui ne sont presque jamais toutes brutes, mais qu'une transformation préalable a déjà ébauchées et façonnées, pour qu'elles se prêtent le mieux à la fabrication, la répartition des tâches entre équipes spécialisées, tout ne porte-t-il pas au plus haut degré la marque d'une activité concertée? Les ouvriers, partout où leurs regards se portent, n'aperçoivent-ils point comme autant de miroirs qui se renvoient l'un à l'autre, en la multipliant indéfiniment, l'image de la société, et son travail n'apparaît-il pas à chacun d'eux comme le point de convergence d'une quantité d'efforts humains intelligemment réglés, qui s'y croisent et en sont comme le point d'appui? Lorsque se présente à lui une poignée à prendre, un levier à soulever, une manivelle à tourner, une vis à serrer, ne reconnaît-il pas le geste d'une collectivité cachée, qui lui indique la voie qu'il doit suivre et l'avertit qu'elle le surveille et le dirige, c'est-à-dire qu'elle est là? N'y aurait-il pas quelque équivoque à définir le travailleur manuel : un homme tourné vers la matière, si la matière, dans l'industrie, n'est jamais telle qu'elle se présente dans la nature, si, dans la machine, l'élément matériel disparaît presque, et passe en tout cas à l'arrière-plan, tandis que l'attention du travailleur se porte sur sa forme et sur son rôle, c'est-à-dire sur l'ordre et l'organisation de la production? Ainsi, loin d'être, dans la société, comme un espace lacunaire où la nature inanimée montre ses entrailles, l'usine avec tout ce qu'elle contient représente un des produits les plus achevés de l'activité commune des hommes, où l'art et la science humaines trouvent leur plus entière expression. C'est un milieu hypersocial, au contraire; si l'ouvrier y sort de lui-même et cesse

de s'y considérer comme une personnalité, ce n'est pas pour se confondre avec les choses, c'est parce que la société tire de lui, au moyen de cette organisation, une somme et une qualité d'activité par où il se dépasse, tout de même qu'au sein d'un groupe en proie à une émotion intense, l'individu s'élève à un degré d'exaltation dont il ne se croyait pas capable. L'activité ouvrière serait moins inhumaine que surhumaine : la conscience de l'ouvrier s'étendrait, au lieu de se resserrer, et ne perdrait que ses limites individuelles, pour s'élargir et s'approfondir en conscience collective.

Il est exact que l'organisation du travail à l'usine, bien qu'elle obéisse à des nécessités techniques aussi rigoureuses que les lois de la nature, et qu'elle tende à substituer le mécanisme à l'activité relativement spontanée de l'artisan, constitue bien une création artificielle, et se conforme aux règles d'une logique intellectuelle et collective. La division du travail, par exemple, est l'œuvre réfléchie de la volonté des hommes, et rien, dans le monde physique, n'en pouvait donner l'idée, ni ne lui ressemble. L'agencement de la production suivant des règles fixes et uniformes introduit plutôt, dans le désordre et la diversité des faits naturels, des séries de phénomènes bien ordonnées, qui se reproduisent identiquement, où la force musculaire des hommes et la force des puissances physiques s'associent en vue de fins qui en conditionnent tout le détail. La considération de l'œuvre et du résultat d'ensemble passe ici au premier plan : or ni cette œuvre, ni ce résultat ne sont dans le sens de la nature : ils marquent plutôt une contre-action, sur la nature, de la société. L'étude des tendances collectives, bien plus que la science physique ou biologique, en rendrait compte. Si l'ouvrier avait assez de temps, de liberté d'esprit et de culture pour les envisager de ce point de vue, on pourrait dire, en effet, que sa conscience lui représente bien plus une activité sociale organisatrice que des forces brutes aveugles et dispersées. — Tout se passe comme si la société avait imposé sa forme à la matière, donnée par la nature. Le progrès de la technique a consisté précisément en une réduction du contact direct que l'homme doit prendre avec elle. A mesure que l'industrie se développait, que les machines remplaçaient et économisaient le travail manuel, aux résistances physiques qu'offrait la matière

brute à transformer, on a opposé d'autres résistances, également physiques, dont la mise en jeu ne réclamait de l'homme qu'une dépense décroissante de force musculaire. Ainsi l'organisation a de plus en plus résorbé la matière, si bien qu'à présent, lorsque l'appareil producteur livre à la société l'objet fabriqué, ou la matière première déjà élaborée, la société n'y retrouve que ce qu'elle y a mis, et qu'elle s'y retrouve donc elle-même. Elle n'y trouve *presque rien* qui ne porte sa marque.

Et, toutefois, ce presque rien, ce résidu, c'est-à-dire ces propriétés de la matière, ces résistances dernières sur lesquelles les machines et l'intelligence organisatrice toutes seules n'ont pas prise, auxquelles il faut donc appliquer le travail musculaire ou l'habileté physique *individuelles*, comptent encore assez pour occuper lés ouvriers, la main-d'œuvre, les travailleurs manuels. C'est de cela, et de cela seulement qu'il est question, lorsqu'on dit que les ouvriers sont tournés vers la matière : et, dans cela, on peut affirmer qu'ils ne retrouvent rien qui leur rappelle la société.

Dans une filature, l'étirage des fils s'opère automatiquement : des chariots se déplacent, et reviennent à l'endroit d'où ils étaient partis, sans que l'ouvrier, comme dans l'ancienne mule-jenny, ait besoin de les repousser; bien plus, un dispositif ingénieux fait qu'ils s'arrêtent, lorsqu'un des fils se rompt. Pourtant, ils ne se rattachent pas tout seuls. On a triomphé de la ténuité des fils qui les rendait difficilement visibles, mais non de leur fragilité et de leur inertie. — Dans une chambre de chauffe, un mécanicien est enfermé pendant toute la traversée. Il faut que la force produite par la combustion du charbon se transforme, par l'échauffement de la chaudière, en tension de vapeur, que la vapeur actionne les pistons et ceux-ci l'arbre de couche, que les régulateurs fonctionnent, etc. En tout cela, le mécanicien n'a rien à voir : entre le travail de la machine et le sien il n'y a aucune analogie, aucun rapport de ressemblance, mais le plus violent contraste. Car, tandis que la machine ne fonctionne que dans la mesure où la matière dont elle est construite ne s'oppose point à sa marche, le mécanicien n'intervient que dans la mesure où elle résiste, où le charbon brûle trop, ou pas assez, où les pièces métalliques s'usent, où certains rouages s'échauffent ou s'encrassent. — Comment, dès lors, l'attention de l'ouvrier se porterait-elle sur ce qui n'est pas

ou n'est plus de son ressort? Le filateur, qu'on charge de surveiller un nombre croissant de métiers, ne s'occupe que des fils qui cèdent et non du mécanisme qui meut, ou qui immobilise les chariots; le mécanicien est surtout attentif au travail non mécanique que lui impose la machine; il s'intéresse moins au fonctionnement normal de celle-ci qu'à ses imperfections, et n'a qu'une idée vague du travail humain qu'elle remplace, aussi bien que de la vie diverse et compliquée du navire dont elle n'est qu'un des rouages.

En résumé, lorsqu'on dit que certains hommes sont soumis à l'obligation de se tourner habituellement vers la matière, on n'entend point par là qu'entre leurs consciences et les objets physiques s'établirait, par on ne sait quelle opération obscure, un contact assez étroit pour que leurs dispositions psychiques se pénètrent et s'imprègnent des propriétés des choses. Mais, dans les consciences de ces hommes, il se produit une séparation entre deux sortes d'images ou de pensées : les unes, qui restent chez eux ce qu'elles sont chez les autres, et par lesquelles nous sommes en relation avec eux; les autres, qui leur représentent en étroite liaison les choses et leur propre activité physique en tant qu'elle s'exerce sur elles, et qui constituent comme un système sans rapport avec le reste de la vie psychique. Ce qui a rendu possible cette action du monde inorganique sur certaines consciences, et ce qui la renforce, c'est que le résultat de l'industrie moderne, des procédés qu'elle applique à la production, de la situation où elle place ses agents d'exécution, a été d'analyser progressivement aussi bien la matière brute que la nature individuelle de l'homme. Elle a de mieux en mieux dégagé et isolé les résistances de la matière, sur lesquelles aucune organisation mécanique ne permettrait d'agir autrement qu'en leur opposant une force physique humaine; et elle a, chez l'homme, dégagé et isolé également les aptitudes organiques correspondantes. Mais ces propriétés de la matière, aussi bien que ces modes d'activité de l'homme, du fait qu'ils se présentaient ainsi sous une forme abstraite, se sont détachés de plus en plus des ensembles dont ils dépendaient naturellement, si bien que les représentations des unes, non moins que celles des autres, n'ont plus le pouvoir d'évoquer dans les pensées ces ensembles concrets, c'est-à-dire la nature avec tous ses aspects pittoresques, et la conscience avec tout ce qu'elle doit à la vie

sociale, et se réduisent à des sensations mécaniquement associées en séries qui se referment sur elles-mêmes.

*
* *

La tendance à décomposer toujours davantage en ses éléments l'activité physique ouvrière a conduit récemment certains ingénieurs et industriels à introduire dans les usines des méthodes nouvelles, dites de standardisation. D'une part ils ont remarqué qu'un grand nombre d'ouvriers ne savent pas travailler dans les conditions les plus économiques, et qu'en réglant exactement la rapidité et l'ampleur de leurs gestes, le rythme de leurs mouvements, le nombre, la place et la durée de leurs repos, de leurs arrêts, de leurs suspensions d'effort, on réussit à augmenter beaucoup leur rendement. En conséquence, après des études réellement expérimentales, à la suite de comparaisons entre des ouvriers de capacités inégales et de tout un calcul de moyennes, des surveillants, chargés spécialement de guider l'ouvrier, non point de lui apprendre son métier, mais de lui dire quand il doit accélérer, ralentir, arrêter, c'est-à-dire des chronométreurs, se sont acquittés de toute la partie indéterminée et arbitraire du travail manuel. Ainsi le travail des agents d'exécution de l'industrie, déjà si mécanisé, a été soumis à de nouvelles décompositions : on a enlevé à ceux-ci toute la part d'initiative et de choix qui leur restait, dans le cadre si étroit déjà de leur fonction. En même temps, ce qui subsistait, dans les opérations où ils étaient obligés de s'adapter aux propriétés de la matière, du rythme inégal et original, de la variété et de la spontanéité humaine, a disparu. On a cherché jusqu'au fond de la matière la loi de l'action qu'on devait exercer sur elle. Comme on ne pouvait transformer entièrement le travailleur en une machine, en mécanisant non seulement ses actes élémentaires, mais le principe qui les coordonne, on a reporté ce principe en dehors de la conscience et de la volonté de l'ouvrier, on l'a transformé en un système régulateur extérieur, construit et mis en jeu par un agent spécialisé, qui ignore les résistances et préférences personnelles de chacun, et ne connaît que les traits constants et moyens de leur nature physique.

D'autre part le système Taylor marque un progrès nouveau dans la sélection et la spécialisation des aptitudes ouvrières. Le travail ainsi dirigé et chronométré suppose chez les ouvriers un renoncement à leurs habitudes et préférences, c'est-à-dire dans beaucoup de cas un effort pénible, qui se heurte chez eux à des obstacles variables suivant leur nature individuelle. On en trouve un petit nombre, dans chaque équipe, auxquels il pèse beaucoup moins, et qui, le plus souvent, auraient pu servir de modèle et d'objet d'observation, quand on a calculé et arrêté la durée et les autres aspects quantitatifs des éléments du travail, parce qu'ils réalisent sans y penser les économies et agencements d'où résulte un meilleur rendement. Ceux qui sont de ce type, ou s'en rapprochent pour chaque espèce d'opération, se prêteront le mieux aux règles de « l'organisation scientifique »; on pourra assez vite obtenir d'eux, comme on se le propose, qu'ils « exécutent le plus rapidement possible le travail qui convient le mieux à leurs aptitudes naturelles »[1]. Les qualités possédées à un degré éminent par chaque catégorie de ces ouvriers de choix varient, naturellement, suivant l'espèce du travail : qu'il s'agisse de manier la pelle, de poser des briques, ou de travaux plus complexes, comme la fabrication des pièces mécaniques, l'essentiel est de retrouver, dans l'ensemble des organismes humains, ceux en lesquels on peut le plus facilement monter les mécanismes spéciaux appropriés à chacune de ces opérations particulières. — Il y a en somme deux façons d'exécuter ces travaux : l'une suppose surtout de la souplesse, de l'ingéniosité, une certaine habileté à imiter ceux qu'on voit opérer à côté de soi, et à tirer le meilleur parti de l'instrument imparfait que représente n'importe quel organisme par rapport à n'importe quel travail: on pourrait l'appeler méthode d'adaptation individuelle : et, cependant, elle est aussi, et peut être surtout, sociale, puisqu'elle suppose un entraînement et une adaptation collective, les individus entrant dans des cadres prédéterminés, construits sans qu'il ait été tenu compte de leurs aptitudes naturelles, qu'ils sont obligés de suppléer à celles-ci, quand elles font défaut, par une intensité plus grande d'effort, et qu'ils

1. Frédéric Winslow Taylor, *Principes d'organisation scientifique des usines*. Traduction Jean Royer, 1912.

ne sont ainsi spécialisés que pour des raisons qui leur paraissent extérieures. Tout autre est le cas d'ouvriers qui se retrouvent en quelque sorte dans le travail qu'ils font. On ne réclame d'eux ni de l'intelligence, ni la faculté de réfléchir sur leur besogne et sur les moyens dont ils disposent pour l'accomplir : « Le chargeur de gueuses idéal, dit Taylor, doit avoir l'esprit lourd et obtus : il est donc absolument incapable de comprendre la science de son métier » ; la qualité primordiale des vérificatrices des billes de bicyclettes, c'est « une faible équation personnelle », c'est-à-dire des qualités d'intelligence très moyennes. Si on les groupe par équipes, c'est pour obéir à des nécessités techniques ; mais Taylor insiste fréquemment sur les effets fâcheux du rapprochement des ouvriers, du travail côte à côte : tous les intérêts collectifs, même s'ils se rattachent au travail, qui prennent corps à ces moments, viennent distraire l'attention de l'ouvrier de son effort individuel ; alors qu'il importe de grouper en une série mécanique isolée, à l'intérieur de sa conscience, les sensations de tout ordre qui correspondent à la matière de son travail aussi bien qu'à ses opérations élémentaires, dans ce système bien lié s'introduisent des représentations d'un autre ordre, qu'elles soient humaines, ou mécaniques elles-mêmes, mais en rapport avec d'autres mécanismes, avec d'autres facultés physiques, avec d'autres aspects de la matière, c'est-à-dire des représentations inutiles ou nuisibles. En réalité, de même qu'on a décomposé les résistances de la matière pour en mieux venir à bout, de même il faut décomposer les forces physiques des hommes, pour exercer sur chaque résistance la force qui lui correspond le mieux : c'est un deuxième mode de division du travail, qui ne s'impose pas moins que le premier. Or, comme toutes les qualités de force physique ne se présentent pas au même degré chez plusieurs hommes groupés au hasard, ce n'est pas collectivement, mais individuellement, c'est-à-dire sous la forme d'un effort accompli isolément, pour lui-même, par l'agent sur l'objet, que chacune de ces qualités se dégagera le mieux. Et Taylor pousse à ce point la préoccupation d'individualiser le travail qu'il voudrait que la tâche journalière fût chaque jour prescrite à chaque ouvrier, et non à chaque équipe, et qu'il combat le travail en coopération, et la participation aux bénéfices. Rien ne montre mieux à quel point le caractère social disparaît,

de l'ouvrier aussi bien que de son travail, à mesure que ce qu'il y a en lui de spécifique se trouve mieux analysé et isolé.

On comprend, après cet exposé des deux propositions essentielles du système Taylor, qu'il ait pu être l'objet d'appréciations à tel point divergentes. Les uns, attentifs surtout à la réduction correspondante de la part d'initiative et de liberté laissée jusqu'ici à l'ouvrier, y voient une nouvelle phase de l'évolution qui, à l'artisan et à l'ouvrier d'art d'autrefois, a substitué l'ouvrier d'usine étroitement spécialisé et le manœuvre, rouages inégaux, mais rouages tous deux, d'une machine, et tous deux absorbés dans une besogne parcellaire. Quand Marx disait que l'employeur, qui a acheté la force de travail de l'ouvrier à un certain prix, s'arrange de façon à en tirer une quantité de travail d'un prix supérieur, il ne prévoyait pas que la quantité de travail elle-même offrirait une telle élasticité, et qu'à effort égal, grâce à une plus savante organisation de l'usine, l'employeur pourrait en tirer, en moyenne, d'après Taylor, le double de ce qu'elle a rendu jusqu'ici. Mais c'est au prix de ce qu'il restait mêlé au travail ouvrier d'activité libre et sociale. Car le travailleur, bien qu'il ne fût en contact avec rien qui lui rappelât les hommes lorsqu'il s'absorbait en sa tâche, peinait du moins en coopération avec d'autres travailleurs, et, inconsciemment, indépendamment de la contrainte que pouvait exercer sur lui la marche des machines, la surveillance du contremaître, il réglait en partie son effort sur le leur, et se sentait uni à eux par une vague solidarité d'atelier ou de métier; si, lorsqu'il exécutait son travail, sa pensée ne s'attachait qu'aux choses, lorsqu'il recevait des ordres, elle se retournait vers un homme qui, tout en lui prescrivant sa tâche, ne lui en fixait pas toutes les modalités, c'est-à-dire traitait avec lui comme avec un agent libre, et suivant des conventions établies par la société. Au contraire, sous le régime purement scientifique que nous avons décrit, entre le contremaître et l'ouvrier s'interpose un surveillant d'une espèce toute nouvelle : c'est, en quelque sorte, le contremaître du détail, qui ne propose pas une tâche, mais dicte des gestes, dont la parole agit sur l'ouvrier comme un levier sur une machine, et qui ne considère celui-ci que sous l'angle de son activité mécanique. Ainsi les hommes qui dirigent deviennent aussi lointains pour lui que l'officier, en régime de caserne, pour

le simple soldat : il ne reçoit d'ordres que d'un chronométreur, qui est presque un agent d'exécution comme lui : il perd ce dernier contact avec l'organisme directeur de l'usine. En même temps, puisqu'une tâche individuelle lui est assignée, puisqu'on prend soin de l'isoler de ses camarades d'atelier, qu'on s'efforce de plus en plus de faire le vide autour de lui dans ce coin d'usine où on respirait une atmosphère sociale déjà si raréfiée, il ne voit plus, dans les autres ouvriers, que des instruments comme lui, et ne sent plus s'établir d'eux à lui, durant son travail, aucune espèce de relation solidaire. Ainsi le résultat du système Taylor serait de « désocialiser » plus complètement, au moins pendant la durée de sa tâche, le travailleur d'usine.

Mais on a pu soutenir que, loin d'abaisser et diminuer encore la situation de l'ouvrier, le système Taylor met celui-ci à même de produire, sans accroissement d'effort, en qualité et en quantité, exactement tout ce dont il est capable, et qu'au lieu de le laisser confondu dans une masse anonyme de travailleurs moyens, il l'aide à se développer dans le sens de ses aptitudes et à se distinguer : en le spécialisant suivant ses qualités naturelles, il met celles-ci en relief, et en réalise la pleine valeur. Il n'est pas indifférent en effet à la société que la production par ouvrier se trouve doublée : si elle reconnaît d'ailleurs que ce résultat est dû à une répartition des tâches plus conforme aux aptitudes naturelles des travailleurs, elle aura pour ceux-ci une considération plus grande que si chacun d'eux pouvait aisément être remplacé par beaucoup d'autres. On a souvent signalé comme une cause essentielle de la dépréciation du travail ouvrier le fait que, de plus en plus, on peut entrer dans une industrie avec un minimum de préparation technique. On ne forme plus d'apprentis, et il y a toujours moins d'ouvriers de métiers. L'industrie, telle qu'elle est organisée, ne réclame en effet bien souvent des ouvriers que des services, longs et fatigants, mais qui ne supposent ni des dons naturels rares, ni une éducation un peu poussée. C'est pourquoi le plus grand nombre d'entre eux sont traités comme des pièces ou des instruments de même valeur, substituables l'une à l'autre à l'intérieur d'une industrie, et qu'on juge moins sur leurs qualités individuelles que d'après leur conformité à un type moyen. Le plus souvent, on se préoccupe d'obtenir du plus grand nombre un

rendement moyen plutôt que de quelques-uns une production exceptionnelle. Les ouvriers s'en rendent bien compte : et ainsi s'explique que, loin de tendre à différencier leur situation, suivant leur réelle valeur professionnelle, ils acceptent l'idée d'une égalisation des salaires, d'un niveau de vie uniforme pour tous les membres de leur classe. Si, au lieu d'effacer les distinctions, les industriels s'efforçaient de les mettre en valeur, l'ouvrier aurait alors le sentiment d'être à sa place, et qu'on ne peut pas facilement se passer de lui. En même temps, du fait que l'activité qu'il exerce se trouverait dans le sens de sa nature, il ne subirait plus l'obligation du travail manuel comme un sacrifice et une pénible contrainte. A ces deux points de vue, il se rapprocherait de l'ancien artisan indépendant : celui-ci formait avec la clientèle de la ville ou du quartier ou des villages avoisinants comme une petite société, dans laquelle il jouissait d'une sorte de prestige personnel ; de même, le travailleur d'usine ainsi distingué, et classé dans une catégorie très étroite, ne serait plus une simple unité quelconque, pour son patron, ou les patrons de la région, et pour les contremaîtres : on l'estimerait à raison du caractère rare de ses facultés, on le traiterait comme une individualité ouvrière définie. D'autre part l'artisan aimait son métier parce qu'il avait mis longtemps à l'apprendre, qu'il s'y était révélé bon ouvrier, et que son œuvre portait la marque de sa personne ; de même l'ouvrier s'intéressera à son travail dans la mesure où il y trouvera l'occasion de manifester sa force, son habileté, son savoir-faire et sa supériorité sur les autres en telle branche définie. Ainsi Taylor s'attend à ce que la classe ouvrière se décompose : il s'y constituera une élite, qui comprendra non point ceux qui sont employés dans des métiers difficiles, ou à des besognes complexes, mais tous ceux qui auront été sélectionnés rigoureusement d'après leurs qualités physiques utiles pour l'opération industrielle, et placés là où le rendement de leur effort doit être maximum. Il dépendra des industriels, et de leurs facultés organisatrices, d'élargir cette élite, et en même temps d'agrandir l'écart de salaires, de situation, la différence de considération, et par suite de rang social, entre elle et la masse des ouvriers dont le travail n'aura pas été ainsi « standardisé ».

Ces prévisions reposent sur une critique en somme assez exacte

de l'organisation industrielle d'à présent. Les employeurs ne font pas l'effort nécessaire pour tirer le parti le meilleur du travail et des facultés des ouvriers. Les travailleurs, dans l'ensemble, cherchent aussi à réduire leur effort, dès qu'ils sont assurés que leur salaire ne baissera pas, parce qu'un trop petit nombre d'entre eux s'intéressent assez à leur travail, et ont assez d'amour-propre professionnel, pour développer le type du bon ouvrier. Il se peut que, par l'application du nouveau système, par une sélection et une utilisation plus rigoureuse et mieux comprise des forces de travail, en même temps qu'on augmente le rendement, on différencie et on spécialise dans la tâche à laquelle ils sont naturellement le mieux préparés un plus grand nombre des ouvriers industriels. Il se peut, même, que toute une partie de la classe ouvrière actuelle s'élève ainsi à un niveau supérieur, qu'elle touche de plus hauts salaires, et jouisse de plus de loisirs. Mais il n'en résultera pas nécessairement que la définition de l'ouvrier que nous avons proposée cesse d'être exacte, et que la classe ouvrière ne se présente plus comme un ensemble uni et solidaire. C'est à ce point de vue que la conception apparemment nouvelle de la fonction et de la situation des agents d'exécution dans l'industrie, telle que l'a formulée Taylor, nous intéresse. Il semble que, pour lui, si l'ouvrier n'a pas dans la société un rang plus élevé, cela tienne non pas à ce qu'il dépense sa force physique sur des choses, mais à ce qu'il la dépense d'une façon peu économique, soit parce qu'il n'est pas à sa place, soit parce qu'il est pris dans une équipe d'ouvriers qui ne sont pas à leur place, et qu'à condition de l'isoler, et de lui donner un travail en rapport avec ses aptitudes, on ait chance de le transformer jusqu'à en faire un collaborateur conscient des ingénieurs et du patron, rattaché bien plus étroitement à eux qu'à ses camarades mécontents. Mais la nature de son activité en sera-t-elle à ce point modifiée qu'il ne soit plus possible à la société dans son ensemble, et qu'elle ne sente plus la nécessité de maintenir une ligne très nette de démarcation entre les ouvriers (quel que soit leur rendement et leur qualification) et ses autres membres ?

Les travailleurs de l'industrie subissent en réalité deux sortes de contrainte, d'une espèce et d'une importance très différente au regard du jugement social. D'une part un grand nombre d'entre

eux sont obligés d'exercer un métier, de déployer un genre d'activité technique pour lequel ils ne se sentent aucune vocation particulière. Certains, qui auraient pu travailler comme ouvriers qualifiés, sont obligés de rester, ou de devenir manœuvres; tel, qui aurait préféré un travail de force, doit exercer un métier sédentaire; et inversement. En dehors de ces grosses distinctions, il y a bien des nuances, dont les ouvriers ont le sentiment. Le plus souvent, ils ne choisissent point, et doivent se plier aux circonstances, ou à des volontés qui ne tiennent pas compte des particularités individuelles. Mais le malaise qui résulte du sentiment qu'on est ainsi mal aiguillé n'est point propre aux ouvriers : dans toutes les classes il se retrouve plus ou moins, mais toujours à quelque degré. D'autre part, le travail ouvrier maintient d'une façon durable l'homme à l'état d'isolement, lui interdit les actes et démarches qui le mettraient en rapport avec d'autres hommes, le sépare artificiellement de ses semblables. Ainsi tous les ouvriers, en tant que tels, subissent une contrainte d'un nouveau genre : membres d'une société, ils s'en trouvent retranchés périodiquement pendant la moitié au moins de la journée (des heures de veille) : et cette contrainte ne pèse que sur eux. Or, s'il est possible, par une organisation industrielle plus scientifique, en attribuant au plus grand nombre des ouvriers les tâches auxquelles ils sont le mieux appropriés, de réduire, en ce qui les concerne, le premier genre de contrainte, il n'en est pas de même du second. Qu'ils soient bons ou mauvais travailleurs, qu'ils apportent ou non du cœur à l'ouvrage, qu'ils aiment ou non leur métier, tous n'en subissent pas moins les conditions générales communes à tous les ouvriers : le contact prolongé avec les choses, la rupture momentanée de toute communication avec la société, restent ce qu'ils sont; et il semble même qu'à certains égards ce contact risque de se faire plus étroit, et cette rupture plus complète, dans le système Taylor que dans tout autre.

Il faut se mettre en garde, en effet, contre une confusion trop fréquente. A ceux qui décrivent le travail industriel en insistant sur ce que présente de pénible la nécessité où est l'ouvrier de fixer continuellement son attention sur des machines et des objets matériels, et de tourner le dos à la société humaine, on objecte quelquefois que bien des ouvriers s'intéressent assez à leur travail,

aux instruments dont ils se servent, aux difficultés qu'il leur faut vaincre, à la matière même sur quoi ils opèrent, à ses propriétés et à ses formes, aux divers stades de l'opération industrielle, et, encore, aux qualités physiques, force, habileté, endurance, acuité des sens, qu'il exige d'eux, pour s'y attacher, et souffrir quand ils doivent, pour une raison ou l'autre, y renoncer. Le reflet des hauts fourneaux danse, comme un mirage nostalgique, devant les yeux de l'ouvrier métallurgiste condamné au chômage. Le travailleur des cuirs et peaux renifle avec satisfaction l'odeur du tan. Et il arrive souvent qu'on entende ceux de la mécanique, ou même les maçons et terrassiers, s'entretenir longuement, en dehors des heures de travail, des machines qu'ils ont montées, des chantiers où ils ont passé, des tunnels qu'ils ont percés, des ponts qu'ils ont édifiés, etc.

Écartons même les cas où ils évoquent ainsi l'ensemble dont leur travail n'était qu'un élément, les détails extérieurs de l'organisation industrielle où ils ont été quelque temps encadrés, et toutes les remarques qui expriment une curiosité générale ou spéciale, qui s'étend au delà des limites de leur tâche propre. Il n'en reste pas moins que l'ouvrier se donne souvent à son œuvre, si étroite et mécanique, si matérielle et grossière soit-elle, de toute son ardeur, qu'il y travaille avec goût, qu'il y apporte de l'amour-propre, qu'elle demeure parfois le foyer où se concentre tout son intérêt même au cours des jours et des heures de repos, et qu'elle devient la matière de ses entretiens avec ceux qui l'entourent, et comme la substance de sa vie sociale elle-même. — Cela n'est pas contestable. Mais cela prouve simplement que, parmi les ouvriers, il y en a qui, en effet, sont à leur place, et qui exercent le métier dont ils avaient la vocation. L'affranchissement de la première sorte de contrainte peut être la source d'une satisfaction interne assez forte pour qu'ils soient moins sensibles à l'infériorité sociale de leur situation d'ouvrier. C'est ainsi qu'inversement un avocat ou un médecin qui s'est trompé de voie peut s'en consoler entièrement, et même n'en pas avoir le sentiment, s'il est surtout sensible à l'avantage d'exercer une profession libérale quelconque. Il faut même reconnaître que l'estime témoignée par la société au bon ouvrier peut effacer momentanément et comme éclipser la médiocre estime en laquelle elle tient la profession ouvrière en général. Mais il

n'importe. Que ses heures de travail à l'usine exercent sur lui, lorsqu'il en est sorti, une influence surtout négative, c'est-à-dire que l'épuisement, et le manque d'exercice de ses facultés de relation, le condamnent à se contenter de satisfactions physiques, et vident sa conscience ou l'immobilisent, ou une action positive, c'est-à-dire que les représentations du métier continuent à l'occuper, et servent d'aliment à une vie intellectuelle un peu factice, mais sans que sa pensée cesse pour cela de se mouvoir dans un cercle fermé, dans les deux cas il s'oriente sur l'axe de la matière inanimée, et non sur celui de la société.

* * *

Il nous faut insister sur la portée exacte de ces idées nées du métier, découpées en quelque sorte sur lui et à sa mesure, qui peuvent occuper momentanément, et même fréquemment, la pensée de l'ouvrier, et montrer qu'on ne réussit pas, soit en les analysant, soit en les combinant, à les transformer de manière à ce qu'elles se raccordent aux séries des notions proprement sociales. Ne nous en tenons plus à la formule étroite du Taylorisme. Envisageons tous les ouvriers qui, pour une raison quelconque, s'intéressent à leur métier, y pensent et en parlent souvent. Nous pourrons leur appliquer l'appellation de bons ouvriers. Pour renverser ou confirmer notre définition de l'ouvrier, c'est à eux que nous devons nous attacher. Car ils représentent cette fonction sous sa forme pure. S'il est inexact qu'il y ait chez l'ouvrier comme une force centrifuge qui l'écarte de la société, s'il y a même chez lui des forces contraires qui l'en rapprochent, et qui sont la source de toute une vie sociale à l'intérieur même de la classe ouvrière, il faut l'établir pour ceux-là d'abord. Il serait trop facile, en effet, d'insister sur les circonstances de la vie ouvrière qui ne lui sont pas essentielles, sur le fait, par exemple, que beaucoup d'ouvriers se laissent facilement distraire de leur tâche, profitent de toute occasion pour se rapprocher de leurs camarades, et échanger avec eux quelques propos extérieurs au métier, sur l'espèce de familiarité qui naît entre eux, de solidarité qui prend corps, du fait qu'ils se retrouvent chaque jour au même endroit, qu'ils arrivent à l'usine et en sortent ensemble. D'autre part, si la communauté

d'intérêts les unit, si les débats sur la durée du travail et les salaires sont l'occasion, dans leurs groupes, de sentiments collectifs assez intenses, il ne faut pas croire que leur situation de salarié se confonde avec leur situation d'ouvrier : on entre ici dans un tout autre ordre de notions, qui se retrouvent également, sous des formes très voisines, dans les autres classes, ce qui explique, par exemple, que des hommes n'exerçant pas une profession manuelle puissent se rattacher, en vue de défendre leurs revendications économiques, aux organisations de la classe ouvrière : il ne s'ensuit nullement qu'ils fassent partie de cette classe. Écartons donc tout cela, qui occupe peut-être une plus grande place dans l'esprit de beaucoup d'ouvriers que les représentations de métier. Nous nous en tenons à celles-ci, à ceux, parmi les ouvriers, qui s'absorbent en elles, et nous nous demandons si elles ont quelque contenu social, si, par elles, ils deviennent capables de s'engager plus avant dans la société.

L'ouvrier, dans certains cas, imagine les besoins auxquels répond l'objet qu'il fabrique, et sa pensée pousse une pointe dans l'ensemble des représentations collectives des groupes consommateurs. Et, de même, celui qui achète un objet fabriqué ou qui l'utilise a quelque vague idée de la quantité de travail qui s'y est incorporée. Certains économistes ont même défini la valeur par le temps de travail; mais ils se sont trompés : la notion de valeur est bien plus complexe. En réalité ceux qui ne sont pas ouvriers songent presque exclusivement à l'utilité (entendue en un sens très large où entrent beaucoup d'éléments sociaux) des choses qu'ils acquièrent, tandis que l'ouvrier se rappelle le temps et la peine qu'il y a dépensés. Quand celui-ci s'inquiéterait des désirs et des goûts de ses clients, ce n'est qu'une toute petite partie de l'ensemble des besoins sociaux qu'il découvrirait; et il n'y a aucune raison pour qu'il passe de là aux autres : ce n'est point par cette voie qu'on peut s'élever du métier à la société.

Nous avons considéré jusqu'ici l'ouvrier comme un membre de la collectivité humaine obligé de se tourner vers la matière. Il nous semblait que le mécanisme de la nature entrait en lui, et pliait à ses lois une partie de son organisme. Mais, à vrai dire, l'activité reste chez lui organique en son principe et son détail. Si l'ouvrier contracte certaines habitudes qui, du dehors, ressemblent aux mou-

vements des machines, il n'y réussit qu'en utilisant des tendances préexistantes, qui ne sont peut-être que des forces instinctives. Ainsi, on pourrait soutenir tout aussi bien que la nature matérielle agit sur l'organisme comme un stimulant, et qu'à son contact celui-ci développe des aptitudes qui se trouvaient en lui à l'état embryonnaire. Plus la nature matérielle présente à l'homme des faces nouvelles, complexes, difficiles à atteindre et à étreindre, plus la nature humaine doit s'étendre, dans le sens qui lui est indiqué : mais, en s'étendant, elle ne perd pas son caractère humain. S'il en était autrement, s'il subissait simplement l'action de la nature, tout métier pourrait être appris, et on n'éprouverait pas cet étonnement que nous donne parfois l'ouvrier, qui semble suppléer aux instruments qui lui manquent, à des machines qui ne sont pas à sa portée, par une sorte de tact et d'intuition : tel le serrurier qui devine, sur des signes très vagues, la forme d'une clef, ou l'ouvrier lamineur qui, à la couleur des barres, et en les tâtant avec des pinces très allongées, reconnaît leur degré de malléabilité. Sans doute les ouvriers, et les hommes en général, sont inégaux à cet égard : mais rien n'empêche d'admettre que le germe de ces facultés existe en chaque homme, que c'est un des éléments de la nature humaine. — Or, comme ceux qui possèdent chacune d'elles dans sa plénitude sont rares, s'ils se spécialisent et s'il se groupent par spécialité, chaque catégorie professionnelle ainsi limitée constituera comme un organe nettement différencié de la société humaine. Supposons qu'ils prennent conscience d'être détenteurs d'une des fonctions de leur espèce, développée en eux à un degré éminent, et qu'ils se confrontent avec d'autres organes de la société, également différenciés et également rares. N'est-il pas vrai que, d'une réflexion sur le métier, naîtra alors une notion collective, la notion de la société tout entière et des rapports que leur groupe entretient avec elle? De son côté, la société n'a pas de raison apparente pour ne pas reconnaître, comme partie de sa nature, une fonction qui lui est utile, et qui exprime un de ses aspects. Si, à la base de chaque activité ouvrière, il y a ainsi un instinct, ou un ensemble de tendances instinctives, l'ouvrier ne reprend-il pas sa place dans l'humanité?

Des sociologues ont pensé, en effet, que l'infériorité de certaines

professions, des professions manuelles en particulier, tient beaucoup moins à la nature du métier, qu'au bas niveau de ceux qui l'exercent. L'adage « il n'y a pas de sots métiers, il n'y a que de sottes gens », pourrait être retourné ainsi : « il y a de mauvais métiers, parce qu'il y a de mauvais ouvriers ». Temporairement un préjugé défavorable s'est attaché aux métiers manuels, parce qu'on a cru qu'ils étaient les plus faciles à remplir, et qu'il n'était pas nécessaire qu'ils fussent bien remplis, et que les conditions de salaire et de vie ont été réglées sur ce qui convenait aux ouvriers inférieurs. Du jour où l'on reconnaîtrait que là, comme ailleurs, il faut sélectionner, où chaque aptitude serait utilisée là où il faut, pourquoi maintiendrait-on la vieille hiérarchie qui subordonne aux autres les professions ouvrières? Chaque métier ou profession en vaut une autre, si ceux qui les occupent développent toute l'activité et l'habilité que comporte à cet égard la nature de l'homme. Les bons ouvriers en ont le sentiment, lorsqu'il décrivent leur métier, et expliquent quelles qualités il réclame, à ceux qui n'y sont pas initiés. Loin de se diminuer, il semble qu'ils se relèvent, à leurs yeux comme à ceux des autres, et qu'ils défendent la dignité de leur industrie, lorsqu'ils en révèlent les difficultés. Ils savent bien trouver un écho, et que tout homme s'intéresse passionnément aux opérations manuelles, dans la mesure où elles exigent un degré supérieur de force, d'endurance, d'acuité sensorielle, d'agilité, d'ingéniosité et de tact. Comment en serait-il autrement, puisque, dans la société restreinte de ceux qui ne les pratiquent pas, on cultive néanmoins les mêmes forces instinctives, dans les jeux et les sports, et que certains, qui le peuvent sans déroger, n'hésitent point parfois, tels les ingénieurs ou les artistes, à revêtir la blouse et à faire œuvre de leurs mains?

De cette analyse il faut retenir qu'il y a lieu en effet de distinguer entre les facultés qui sont à la base des métiers industriels et ces métiers eux-mêmes. Mais si ces facultés sont humaines, et estimées par la société, en est-il ainsi du métier? Nous ne le croyons pas. Une activité quelconque n'acquiert de valeur, aux yeux des hommes vivant en société, que dans la mesure où elle introduit directement parmi eux de nouveaux éléments de relations. Ils n'apprécient les qualités, physiques ou mentales, que si elles rehaussent en ceux qui les possèdent leurs capacités sociales. Par

exemple, la vigueur corporelle, l'adresse et le courage, qui assurent à ceux qui les ont un prestige exceptionnel, et en tout cas beaucoup de considération, à la guerre, ou dans une partie de chasse, n'attirent pas l'attention, et n'obtiennent aucune récompense, quand ils en font preuve à l'atelier. Si rares et merveilleux que paraissent aux gens compétents les dons naturels ou les aptitudes développées d'un artisan, il suffit qu'on n'en aperçoive pas immédiatement l'application sociale pour qu'ils se trouvent aussitôt dépréciés. Cela est si naturel que les ouvriers eux-mêmes ne s'en étonnent pas. — Si, en droit, la société considère bien comme son domaine toute la nature humaine, en fait elle ne revendique pas ce qui en est étroitement lié aux actions et sensations de l'individu, et n'est pas l'objet d'une représentation ni d'une appréciation collective. Or il est bien difficile aux ouvriers eux-mêmes de se représenter abstraitement leurs aptitudes spéciales, en les séparant par la pensée des conditions où ils les utilisent. La nature matérielle et ses résistances ne sont pas seulement le stimulant qui éveille et précise en eux telle ou telle faculté d'action; la faculté une fois mise en jeu ne se développe pas pour elle-même : elle s'enferme bien vite dans le cadre du métier. C'est pourquoi on admire et on applaudit l'alpiniste qui n'a pas le vertige, et on s'étonne à peine de voir le couvreur à qui la tête ne tourne pas. En même temps qu'il fait surgir du fond inexploré de l'homme où dorment des instincts latents des forces qui enrichissent la nature humaine, le métier les emprisonne, les surcharge en quelque sorte de mécanisme, au point qu'il faut quelquefois un œil exercé pour reconnaître, derrière la ressemblance des gestes et attitudes, les qualités naturelles qui distinguent le bon ouvrier de ceux qui ont appris du dehors, et auxquels manque la spontanéité artisane. — Sans doute les mêmes qualités, ou, du moins, certains éléments de celles-ci, sont développées parfois dans la société : mais elles le sont pour elles-mêmes, et de façon à ce que la société puisse s'en emparer et leur mettre sa marque. Les aptitudes physiques de ses membres sont en effet l'objet d'une évaluation sociale, lorsque le groupe a reconnu qu'à condition de revêtir certaines formes elles accroissent le volume et l'intensité de sa vie. Mais il faut, précisément, qu'elles n'évoquent alors rien de l'activité ouvrière. Lorsque des apprentis ou de jeunes ouvriers jouent au foot-ball le dimanche dans la

banlieue de Londres, on retrouve dans leurs gestes et leurs attitudes bien des vestiges de leur métier : les mouvements du jeu se coulent en quelque sorte dans le moule des mouvements de l'atelier. Tandis, en somme, que dans le métier l'action sur l'objet ou la matière est le but, et les qualités et facultés n'interviennent que comme moyens, dans les jeux et exercices le développement du corps et des aptitudes physiques est le but, et l'œuvre matérielle est proposée comme occasion et expédient à cette fin. Or on peut, par une sélection mieux comprise, spécialiser progressivement les ouvriers dans les tâches qui mettent en valeur leurs dons naturels : mais comme cela ne peut être l'objet dernier de l'industrie, comme l'essentiel est malgré tout de produire, avec un outillage défini, il faut bien que l'ouvrier, même dans les meilleures conditions, même s'il est bien à sa place, s'adapte à sa tâche, puisqu'on ne peut adapter sa tâche exactement à ses dispositions et à sa nature. Il est bien vrai que, dans la société aussi, les pouvoirs et facultés des hommes ne trouvent pas tous à se manifester, et que les exercices, jeux et sports, qui n'exercent que certaines facultés, et dans certain sens, façonnent à leur manière l'étoffe de notre être physique et mental. Mais cette action vient de la société : cette déformation ou transformation de nos tendances est comme le signe qui garantit leur légitimité. — Ainsi, même si l'ouvrier, à mesure qu'il se trouve plus étroitement en contact avec la matière, réagit sur elle par une part plus large et plus profonde de sa nature d'homme, de son « humanité », dès que cette réaction a pris la forme d'un métier, elle s'isole de l'ordre des tendances et actions sociales.

*
* *

Sous un autre angle d'observation, le travail ouvrier nous présente une nouvelle série de pensées et réflexions nées du métier, et qui semble orientée dans la direction de la société. L'ouvrier ne s'en tient pas à opposer ses forces aux choses. Il est aidé par des instruments et des machines, et, d'autre part, il doit s'appuyer sur un ensemble de notions techniques. Nous avons vu que tout cet appareil fonctionne en vue de simplifier et rendre plus efficace l'action directe sur la matière en quoi consiste

le travail de l'ouvrier. A la rigueur l'ouvrier peut se désintéresser de tout ce qu'il ne lui est pas utile de connaître pour remplir sa tâche. Mais, bien souvent, sa réflexion se porte, au contraire, sur la technique de son industrie. Et l'on conçoit que, s'il a été occupé à plusieurs tâches, s'il a passé par plusieurs usines où tels procédés anciens subsistent, où tels procédés perfectionnés ont été introduits, s'il a par ailleurs quelques connaissances scientifiques, et s'il n'est pas dépourvu d'intelligence, il puisse s'élever à des conceptions voisines de celles sur lesquelles opère l'ingénieur, et même le savant. Lorsqu'un ouvrier parle de la technique de son métier, il est capable de voir plus haut et plus loin que le travail de l'équipe dont il fait partie. Si on compare, sous ce rapport, le travailleur d'usine d'aujourd'hui et l'artisan du Moyen Age, on note ceci. A une époque où la technique était assez peu développée, où la part de l'activité manuelle dans la production restait considérable, les instruments et les procédés variaient suivant les métiers, et la fabrication reposait surtout sur la coutume et la tradition. Chaque corporation travaillait sous le patronage d'un saint particulier, et si toutes ces chapelles se groupaient dans la même église, chacune était éclairée par ses vitraux et par ses cierges, et avait un culte et des emblèmes qui n'empruntaient rien aux autres. Mais, aujourd'hui, les mêmes forces, vapeur et électricité, actionnent quelquefois les mêmes machines dans des industries très différentes. On applique ici et là les mêmes procédés, légèrement modifiés, mais pas assez pour qu'on n'en reconnaisse pas l'identité fondamentale. Même si les machines sont différentes, un ouvrier exercé retrouve entre elles bien des analogies : elles reposent sur le même principe, elles réalisent des agencements du même type. D'autre part, tandis que les anciens procédés de fabrication restaient le plus souvent stationnaires, dans l'industrie moderne il y a un progrès continu, et beaucoup d'ouvriers comprennent vite qu'il consiste à introduire partout le calcul, et que toute simplification pratique repose sur une complication de la théorie, c'est-à-dire sur la solution de difficultés scientifiques nouvelles. Par là s'ouvre à la pensée ouvrière une des avenues qui conduisent au cœur même de la société. Pourquoi ne s'y engagerait-elle pas?

Il n'est ici question que de la science qui recherche les lois de

la nature inorganique, la seule dont relèvent jusqu'à présent les applications industrielles. On ne peut contester que les savants et les ingénieurs ne se trouvent hors de la classe ouvrière, ni prétendre que la science ainsi entendue soit exclue du cercle des activités sociales. Nous ne nous trompions pas, quand nous considérions les machines et l'organisation de l'industrie comme l'œuvre immédiate de la société. Comment distinguer, d'ailleurs, ici, entre la théorie et la pratique? En un sens, toute science est pratique, puisque les mathématiques peuvent être considérées comme un vaste réservoir qui renferme toutes les règles possibles, toutes les formules qu'il suffit de combiner pour aller à la rencontre des faits; et toute application, à son tour, intéresse le savant, car elle est comme une expérience qui peut toujours révéler du nouveau. Entre les réflexions techniques de l'ouvrier et les méditations du savant, n'y a-t-il pas continuité? Des unes comme des autres, toute idée d'une activité non matérielle, d'une relation entre des forces ou des grandeurs non mesurables, n'est-elle pas exclue? Et où marquer la limite entre le savoir empirique et la science?

Mais, s'il en est ainsi, l'opposition que nous avons signalée entre l'ordre des données matérielles et celui des relations sociales n'est pas absolue : elle comporterait en tout cas une exception si étendue que l'on ne comprendrait pas qu'elle ait pu jouer le rôle de premier plan que nous lui avons assigné. En effet, pourquoi la société se comporterait-elle autrement, vis-à-vis de ceux qui travaillent à connaître la matière, que vis-à-vis de ceux qui la transforment? Remarquons que l'attitude du savant ressemble en effet, par bien des côtés, à celle qui est imposée à l'ouvrier. Sans doute, la science se sert de signes qui représentent des idées, des opérations, et où se trouve incorporé le résultat de tout un long travail humain : mais tout cet appareil intellectuel remplit dans la science le rôle des machines dans l'industrie, et le rôle du savant n'est pas de les contempler, et de les comprendre, mais d'en chercher le point d'application à de nouveaux aspects de la matière. Le système des notions scientifiques, en d'autres termes, ne s'accroît pas de lui-même, par une déduction automatique et une sorte de génération spontanée : l'œuvre propre du savant, comme de l'ingénieur, qui est à la fois la plus difficile et la plus

pénible, c'est de tourner son attention sur les faits et les parties de la réalité qui se présentent à lui à l'état brut, qui n'ont pas encore été réduits en formules, et auxquels la pensée doit adhérer, sur lesquels il lui faut s'immobiliser, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé le biais par où les prendre, pour les calculer et se les assimiler. A ces moments, le savant est bien tourné vers la matière, exactement comme l'ouvrier manuel. Bien plus, il se pourrait que, pour se représenter les choses inorganiques et leurs lois, la pensée fût contrainte de s'identifier avec elles. Une psychologie pénétrante croit avoir bien mis en lumière cette condition, qui s'imposerait aussi bien au mathématicien lorsqu'il pense par signes, qu'au physicien qui observe ou expérimente. La notion mathématique communiquerait à la conscience où elle se développe son homogénéité et sa discontinuité. En apparence, le mathématicien s'élève jusqu'à un monde d'idées et de concepts spirituels : en réalité, il s'attache, lorsqu'il raisonne sur les figures et sur les nombres, aux aspects les plus figés, les plus éloignés de la vie, les plus abstraits, les moins humains des choses matérielles. Ainsi, à tous les degrés du travail scientifique, on pourrait dire que le savant marche en sens inverse des hommes entraînés par le courant de la vie, — et nous ajouterons (puisque la vie des hommes tire toute sa substance des relations où ils sont avec les autres, puisque prendre conscience de soi, c'est poser, en face de soi, un autre soi-même, puisqu'il n'y a pas de différence essentielle entre se représenter ce qu'on a été et imaginer ce que sont les autres) en sens inverse de la vie sociale.

Pourtant, entre l'activité scientifique, même celle de l'ingénieur, et le travail de l'ouvrier, la société fait passer le fossé qui marque ses limites : peut-être se représente-t-elle inexactement la fonction de l'homme de science. Mais, avant d'admettre qu'elle commette une aussi grave erreur, avec tant de résolution, depuis si longtemps, et partout, il faut examiner quelle est sa conception de la science. On a dit que toute erreur collective apparente de ce genre recouvre une part de vérité, et que la société ne peut pas persévérer indéfiniment dans une illusion, parce qu'elle serait avertie, par des résistances objectives, qu'elle se trompe, parce qu'elle ne peut vivre sur des fictions qui ne sont que cela. On voit bien, d'ailleurs, au-devant de quels dangers courrait une société,

si elle encourageait une activité qui lui serait étrangère, qui accroîtrait sans doute son empire sur les choses matérielles, mais absorberait peu à peu ses meilleurs éléments, et réduirait sa puissance vitale. Les savants, il est vrai, ont été souvent persécutés. Mais on ne les confondait pas, même alors, avec des ouvriers ou des membres des classes inférieures. On les traitait plutôt en hérétiques, qui retournaient contre la société des aptitudes et un ascendant dont elle eût pu bénéficier.

Le savant, lorsqu'il s'enferme dans une contemplation abstraite des faits, est obligé de déployer un effort pour écarter momentanément toutes les idées, hypothèses, notions scientifiques élaborées qui viendraient le distraire. L'ouvrier limite son attention bien plus aisément, et comme si cela lui était naturel, aux côtés des choses qu'il attaque avec la main ou la machine : par contre, il lui faut lutter et se contraindre, pour s'élever des faits aux conceptions intellectuelles qui en expriment scientifiquement la nature et les lois. De cette différence il semble bien résulter que l'attitude de l'un et de l'autre en face des faits ne sont identiques qu'en apparence. L'esprit du savant déborde singulièrement les objets auxquels il s'arrête, et se meut d'ordinaire dans un ordre de pensées qui ne sont pas une simple reproduction des choses particulières, mais qui expriment en même temps tout ce qu'il est possible à la collectivité humaine de connaître de leurs rapports entre elles, et des propriétés de leurs éléments. Quand le travailleur serait capable de retenir et de rattacher les remarques et observations sur les machines, les forces en jeu dans l'industrie, les matières premières et leurs transformations, dans le tableau ou le système qu'il en constituerait il ne retrouverait guère que ce qu'il y a mis, c'est-à-dire son expérience individuelle. Quand Leibniz dit qu'un artisan est capable dans certains cas de retrouver la théorie de son art, il entend par théorie la systématisation des règles et procédés pratiques, qui permet d'en comprendre l'enchaînement dans un cas et pour une application particulière, mais non la science, c'est-à-dire l'ensemble de concepts à la fois très riches et très généraux, œuvre lentement perfectionnée de tous les savants de tous les temps, où l'on retrouve à leur place non seulement toutes les expériences et réflexions d'autrefois, mais les problèmes posés et non encore résolus, et

le souvenir même des anciennes erreurs et des interprétations abandonnées.

Ne nous laissons pas abuser, en effet, par la simplicité et en quelque sorte la transparence des notions scientifiques les plus importantes, au point d'y voir le décalque décoloré de l'expérience individuelle, et de nous figurer qu'on les a simplement « extraites » de la matière. Au delà et autour de la formule abstraite d'une loi, il faut évoquer en même temps toutes les autres propositions qui trouvent sur elle leur point d'attache, toutes celles avec lesquelles elle s'articule, et non seulement toutes les expériences des individus qui les fondent, mais le fond social sur lequel elles se sont groupées, et toutes les croyances antérieures qu'elles recouvrent. Tout cet ensemble se retrouve, consciemment ou non, dans la pensée du savant : il sait bien que la fécondité d'une loi scientifique vient de ce qu'elle impose une discipline collective à tous les travailleurs de la science, et en même temps de ce qu'elle résume l'expérience et les tentatives d'explication d'une société qui se continue dans celle d'aujourd'hui, de même que l'homme auquel Pascal la comparait.

Dès lors, nous nous faisons une idée de l'activité du savant, même en tant qu'elle s'applique à la seule matière inerte, tout autre que les philosophes qui pensent qu'on ne peut connaître la matière qu'à condition de s'identifier avec elle par la conscience, et de communiquer à celle-ci la fixité, l'immobilité, et, en quelque sorte, la dureté de celle-là. Il ne suffit pas, d'après eux, que des représentations de propriétés matérielles se succèdent dans l'esprit pour qu'elles soient comprises; mais à l'image telle que la perçoit une conscience doit se substituer une notion telle qu'elle puisse être représentée dans un ensemble de consciences. Or, cette transformation ne consiste pas en ce que certaines parties de l'image, qu'on pourrait appeler individuelles, c'est-à-dire les liaisons de cette image avec les circonstances où tel individu s'est placé pour observer (circonstances qui ne tiendraient en rien à la nature extérieure, mais à l'état psychologique de l'observateur, à ce qu'il subsiste dans sa conscience de souvenirs, de pensées, etc.) sont abolies; ainsi appauvrie, elle perdrait tout rapport avec la pensée, et n'offrirait plus aucune prise à n'importe quelle conscience. Il faut au contraire renforcer ce cadre psychologique,

l'élargir, et le rendre plus maniable (bien que le mot soit trop voisin de manuel et donne une image inexacte). Or on ne voit pas comment on y parviendrait, si on s'en tient à l'expérience individuelle. Il faut en réalité que sinon le cadre, du moins les éléments dont on peut le fabriquer soient donnés, c'est-à-dire que l'esprit du savant ne s'attaque à la matière que bien pourvu de ces éléments : mais d'où les tirerait-ils, sinon de la pensée collective?

De tout temps les hommes ont été en relations avec la matière, et ils s'en sont fait de bonne heure des représentations. Bien des faits permettent d'induire qu'ils n'ont pas distingué nettement tout de suite entre la nature humaine et la nature matérielle, que, si l'on veut, le cadre tenait alors une place bien plus grande que le tableau, ou que celui-ci était transfiguré par celui-là, en prenait la couleur et l'aspect. Mais si la science actuelle ne ressemble pas à la conception d'alors, toute pénétrée de religion et de métaphysique, on ne peut oublier qu'elle y prend sa source, et que si les notions sur lesquelles elle repose ne sont plus les mêmes, la même nécessité ne s'en impose pas moins à elle de pouvoir être comprise et utilisée collectivement. Le philosophe qui a comparé la science à « un œil énorme rattaché à un bras de géant », aurait dû dire plutôt : « des yeux innombrables en rapport avec une multitude de bras, mais en rapport, également, entre eux ». La différence est considérable, car si la première image, à une échelle plus restreinte, convient à l'ouvrier, du moins en tant qu'elle caractérise bien son isolement, et en quoi ses sensations et ses actes forment en effet comme un cercle qui se referme, on voit à quel point le champ de la vision est élargi, dès qu'il s'agit, pour chacun des yeux, d'observer non pas seulement ce qui peut être utile ou nuire à l'individu, mais, d'accord avec les autres, et en s'aidant de ce qu'ils ont déjà vu, ce qui peut être utile ou nuire non seulement à tout membre du groupe, mais encore à la vie et au développement collectif lui-même : on voit alors s'élargir singulièrement le domaine de « l'utilité » qui, au delà des limites des besoins physiques de l'individu, embrasse tout ce qui peut satisfaire les besoins collectifs de tout ordre, c'est-à-dire qu'en droit rien de ce qui est ou peut être ne s'en trouve exclu. De même, on aurait une vue singulièrement courte de la portée et du

contenu de la science des choses inanimées, si on la réduisait à traduire en formules abstraites les perceptions de la nature matérielle que peut recevoir la conscience d'un grand nombre de travailleurs industriels, et à n'être que la théorie de la pratique, — quand bien même on préposerait à l'élaboration de cette théorie un groupe d'hommes spécialisés, mais qui, penchés sur la matière, ne puiseraient pas, pour en éclairer les aspects, dans le fonds commun des notions collectives.

Ainsi, même quand l'ouvrier s'intéressera à la technique de son métier, faute d'une culture préalable, l'accès de la science lui restera fermé. Si certaines inventions, certains perfectionnements pratiques sont dus à l'initiative et à l'ingéniosité de tel d'entre eux, cela peut tenir au hasard, c'est-à-dire à la rencontre de dons exceptionnels d'attention et de combinaison chez un homme de la classe inférieure. Mais, en règle générale, si l'ouvrier souhaite parfois élargir son horizon, s'initier aux recherches d'où procède l'organisation de son industrie, il sent bien que la condition préalable de sa formation scientifique serait qu'il perdît de vue pendant quelque temps le métier, l'usine, qu'en même temps que les particularités des objets sur lesquels il opère, des machines dont il surveille le fonctionnement, des forces dont il règle l'emploi posent à son esprit des problèmes, l'angle étroit sous lequel il les aperçoit l'empêche d'en pénétrer la nature, qu'il subsiste trop de lacunes entre ses notions empiriques, que chacune d'elles est tronquée et incomplète, que du moins on ne peut extraire le plus. Il ressemble à ce que pourrait être un étudiant, dans un laboratoire, qui opérerait sous la direction d'un savant sans connaître la raison des préparations qu'on l'oblige à faire, qui serait condamné à ignorer l'ensemble auquel se rattache son travail étroitement délimité et toujours pareil. Et, de même que, d'ailleurs, il paraît contradictoire de prétendre organiser industriellement le travail scientifique, parce qu'une expérience n'est féconde qu'à condition qu'on projette sans arrêt sur elle toute la lumière de la science, qu'elle ne peut donc être effectuée que par un savant, et non par ce qu'on pourrait appeler un manœuvre de la science, de même un ouvrier travaillerait mal, s'il avait trop de curiosité, et si des préoccupations théoriques venaient se jeter en travers de ses mouvements, déranger ses réflexes ou ses mécanismes bien

montés, et introduire dans ses opérations automatiques un principe d'hésitation et de tâtonnement.

*
* *

En résumé, nous admettons que les sociétés humaines, pour s'emparer de la matière et la transformer suivant leurs fins, préposent à cette fonction tout un ensemble défini de leurs membres qui, pour s'en acquitter, sont contraints de rester en contact avec les choses, de s'isoler en face d'elles, et de se détacher du reste de la collectivité humaine. On pouvait nous objecter que cette définition des agents d'exécution de l'industrie ne s'applique pas à l'ensemble de ceux-ci, qu'elle convient aux ouvriers, sans doute nombreux encore à notre époque, auxquels on assigne une tâche quelconque sans tenir compte de leurs dispositions naturelles, mais qu'un autre état de l'industrie reste concevable, où les ouvriers, même ceux qui s'acquittent de travaux en apparence non spéciaux, seraient néanmoins spécialisés suivant leurs aptitudes, de façon à donner, avec le même effort que jusqu'à présent, le maximum de rendement, et que, déjà, parmi les travailleurs, il y a lieu de distinguer ceux qui se trouvent à leur place, des autres. Or les premiers, que nous appelons les bons ouvriers, sont capables de s'intéresser à leur métier, soit que leur attention se porte sur les qualités personnelles et humaines qu'il met en jeu, soit qu'à force de réfléchir sur la technique, les faits, les propriétés matérielles des choses, ils s'élèvent à la conception et à la compréhension de la science. Ainsi, c'est précisément dans ces cas où la fonction ouvrière se présente en quelque sorte à l'état pur, et où l'ouvrier est le plus étroitement rattaché à son métier, qu'il paraîtrait s'orienter, sous ces deux points de vue, vers la société dont nous prétendions l'exclure. — A quoi nous répondons que notre définition de la classe ouvrière n'entraîne nullement que tous ses membres subissent au même degré l'obligation de travailler dans l'industrie comme une contrainte pénible. Mieux sélectionnés, chargés des opérations physiques qui répondent à leurs facultés, certains ouvriers trouveraient dans leur travail la source d'un contentement individuel assez intense pour qu'ils sentissent beaucoup moins vivement l'infériorité de leur

situation sociale. Mais cette situation n'en serait point changée, et ce genre de satisfaction ne résulterait en rien d'une reprise de contact quelconque avec la société, car les bons ouvriers en restent aussi retranchés que les autres. On pourrait imaginer qu'il en fût autrement, que la lutte contre la matière passât au premier plan des préoccupations de la société, et que celle-ci estimât surtout les pouvoirs humains qui permettent d'y triompher : mais les groupes où s'est conservé cet ordre d'appréciations appartiennent à des types primitifs et peu différenciés : en fait, dans nos sociétés, les facultés valent en raison de ce qu'elles renforcent les rapports qui unissent les membres de la collectivité, et permettent à ceux-ci de multiplier les points de contact entre eux et les autres hommes. Les qualités de l'ouvrier en tant que telles augmentent le pouvoir de l'homme sur la matière; mais, développées dans cette direction, elles restent infécondes à d'autres égards. Pourtant, nous découvrons quelquefois en elles une puissance latente de la nature humaine, un instinct qui ne doit rien à la matière que de l'avoir, en le stimulant, appelé au jour. Mais, pour que cette disposition puisse être en quelque sorte transposée en qualité socialement utile, il faudrait qu'elle réussît à se dégager de l'espèce de gaine qu'est pour elle le métier, et, au moins, qu'elle trouvât dans la série des activités sociales (au sens étroit) des formes qui ressemblent à celle qu'elle a reçue dans l'industrie. C'est ainsi qu'aux premiers temps du Moyen Age la classe guerrière noble s'est largement recrutée parmi les hommes d'origine roturière[1], parce que les qualités de force, d'endurance et de courage étaient à peu près pareilles, et se manifestaient par des actes semblables, aux plus bas degrés de la hiérarchie féodale, et même au-dessous d'elle, comme aux plus hauts; la fonction guerrière, peu différenciée, supposait des dispositions physiques à peu près de même ordre que celles qui trouvaient à s'utiliser en dehors du « métier des armes », à côté de qualités sociales relativement peu complexes. Dans nos sociétés, la différenciation entre les deux sortes d'activités, manuelle et non manuelle, est poussée trop loin, et de trop bonne heure, pour qu'on puisse passer sans une entière rééducation de la simple habileté mécanique de

1. Esmein, *Histoire du droit français*, 10e édition, p. 222-223.

l'ouvrier, par exemple, à l'habileté combinatrice de l'ingénieur. De même, entre le savoir empirique et les réflexions sur le métier, auxquels le travailleur peut s'élever, et l'activité théorique ou pratique de l'homme de science, il n'y a ni commune mesure, ni différence simplement de degré, ni continuité. Certes, la science n'est pas sortie tout d'un coup, tout organisée, de l'esprit humain, et il est probable qu'à ses débuts elle a été conditionnée par les besoins pratiques des hommes et leurs premiers efforts en vue de dominer et élaborer la matière. Ainsi l'impulsion communiquée à l'esprit venait des choses : les divers aspects de la nature matérielle, à mesure que les hommes en éprouvaient la résistance, ont adressé en quelque sorte une série d'appels à nos pouvoirs intellectuels, les ont éveillés et orientés. Il ne manque pas, dans l'histoire des sciences, d'exemples de découvertes dues à une action de ce genre, à l'initiative ou à l'idée heureuse de certains artisans. Une science qui ne se remettrait pas à tout instant en contact avec les faits de la nature matérielle ne progresserait plus. Mais, ici encore, de la profession ouvrière, qui concentre et immobilise l'attention du travailleur individuel sur une série de faits matériels étroitement délimités, et découpés dans l'ensemble des faits au nom des préférences et des habitudes pratiques des hommes, la profession scientifique, qui élargit l'horizon du savant jusqu'aux limites de l'expérience collective, et l'invite à passer sans cesse d'une expérience à l'autre, d'un point de vue à l'autre, s'est de plus en plus distinguée. A la différence de tout le système des machines et de toute l'organisation industrielle, qui est collective comme la science, la main-d'œuvre reste individuelle dans la série que constituent les propriétés brutes de la matière et les actes et efforts de l'ouvrier, on ne trouve aucun élément qui le dépasse, telle que serait une notion scientifique quelconque. C'est dire que l'ouvrier aura beau se pencher attentivement sur son métier : il n'y apercevra aucune facette qui lui renvoie l'image d'une activité sociale, c'est-à-dire où la société se reconnaisse.

MAURICE HALBWACHS.

La Scolastique

(étude de philosophie comparée)

Considérée le plus souvent comme caractéristique d'une certaine époque, mais tenue aussi par d'excellents esprits pour une modalité de pensée qui n'a rien perdu, aujourd'hui même, de sa valeur[1], la scolastique fut tour à tour révérée comme maîtresse des âmes et dénoncée comme le type même de la fausse science. On établirait sans peine que partisans et adversaires de la scolastique entendent par ce mot des réalités fort diverses : tantôt, selon l'étymologie, l'enseignement de l'École, tel que l'organisa l' « écolâtre » du XIIe siècle, héritier du « scholasticus » institué par Alcuin à la fin du VIIIe siècle pour former des clercs; tantôt une discipline particulière, la dialectique appliquée à la démonstration des objets de la foi; tantôt c'est, par excellence, la philosophie du plus complet promoteur de la « scolastique », le Thomisme; tantôt on y voit, d'une façon générale, l'expression même de la mentalité du « Moyen Age », de ce millénaire qui sépare l' « antiquité » des « temps modernes ». Toutes ces définitions se valent, parce que chacune évoque un aspect d'une notion vague qui pourtant connote des faits précis, sans qu'on puisse dire d'ailleurs lesquels sont constitutifs. Dans cette incertitude il arrive que l'on sacrifie ou bien la notion aux faits, ou bien les faits à la notion. Or s'il est contraire à l'esprit positif de mépriser un fait, il ne lui est pas moins contraire de mépriser une notion, qui constitue elle-même un fait. Mais

1. Cf. Gonzague Truc, *Le Retour à la Scolastique*, Paris, 1919, et compte rendu in *Rev. Philosophique*, sept.-oct. 1919, p. 322-324. La milanaise *Rivista di Filosofia neoscolastica* fait écho à l'organe de Louvain, la *Revue néo-scolastique de Philosophie*; et Fribourg demeure, comme cette dernière ville, un foyer important d'études scolastiques.

il importe de saisir le biais par où la notion apparaîtra comme fait.

Ce biais, c'est l'application de la méthode comparative. Si la scolastique représente un épisode, accidentel ou nécessaire, de notre civilisation issue du monde gréco-latin, il faudra se résigner à la décrire, sans prétendre à la définir. Mais si des données qui, par certains côtés au moins, rappellent notre scolastique, se rencontrent dans d'autres civilisations, il y aura lieu de confronter ces divers ordres de faits, avec le ferme dessein d'observer tant leurs ressemblances que leurs différences. Le phénomène envisagé se révélera, dans ce cas, doué d'une certaine généralité, ses éléments essentiels devant apparaître parmi la diversité des contingences. En prenant l'histoire pour base, nous nous serons élevé au-dessus d'elle et nous aurons mis en lumière un aspect notable de la vie de l'esprit[1].

1. Notre scolastique médiévale a été un enseignement d'inspiration religieuse. Le *scholasticus* était, au temps de son institution, sous Charlemagne, le moine le plus instruit de chaque monastère. Quand le monde des études sortit des couvents pour se mêler à la vie urbaine, avec, ou non, l'organisation d'une Université, le choix et la nomination des maîtres appartenait à l'un des chanoines de la cathédrale. L'enseignement avait pour but exprès d'instruire le clergé, séculier ou régulier. La tonsure et l'habit sont, autant que l'instruction, les marques de l'état de clerc; les « letrez » qui en sont participants se trouvent soumis à la juridiction ecclésiastique[2]. Les sept arts libéraux ne sont professés qu'en vue de l'utilité de l'Eglise : « la grammaire, pour comprendre les textes des Pères; la rhétorique, pour posséder les règles de l'éloquence sacrée; la dialectique, pour réfuter les hérésies; l'astronomie — avec l'arithmétique et la géométrie — pour déterminer les fêtes mobiles et le calendrier; la musique, à cause du plain-chant[3]. » La médecine, dont la fin, sinon la méthode, apparaît toute laïque et

1. Nous avons déjà cherché à appliquer une semblable méthode dans nos Études de logique comparée (*R. Phil.*, mai et juillet 1917, février 1918) ainsi que dans un travail intitulé : La Sophistique, étude de philosophie comparée (*R. de Mét. et de Mor.*, t. XXIII, 1916, n° 2, p. 343-362), auquel nous nous référerons ici même et dont le présent article peut être considéré comme une suite.

2. Cf. R. Génestal, *Le Procès sur l'état de clerc aux XIIIe et XIVe s.*, public. de l'École Prat. des Hautes-Études (Sc. Religieuses), Impr. Nat., 1909.

3. Rambaud, *Histoire de la civilisation*, t. I.

utilitaire, ne s'introduit dans les programmes qu'ultérieurement. Les sciences profanes ne sont cultivées que pour frayer les voies à la théologie, qui explique l'être et montre le salut. La philosophie ou bien se confond avec la théologie, ou bien s'y subordonne comme la servante (ancilla) à la maîtresse.

L'histoire de l'Inde présente, à travers tout son cours, une semblable mainmise du clergé sur l'enseignement. Ce dernier constitue l'une des attributions essentielles de la caste brahmanique, dont la connaissance des Védas et la science du sacrifice sont le monopole exclusif. La nature de l'enseignement et le régime de la caste s'impliquent l'un l'autre : car l'élève, pour recueillir un endoctrinement tout oral et s'assimiler la pratique si complexe du rituel, doit s'attacher pendant de longues années à la personne d'un paṇḍit (savant), et inversement la dignité du maître n'admet point que vive dans sa familiarité assidue un individu d'autre caste. L'hérésie bouddhique, qui se soustrait dans une large mesure à la tyrannie de la caste, ne conçoit cependant l'enseignement que donné par ceux qui ont prononcé des vœux monastiques : c'est à l'ombre des couvents que se transmettent d'âge en âge les paroles de celui qui fut par excellence le Maître. Le lointain Orient dans son ensemble ignore, au moins sous la forme aiguë qu'elle a prise en Europe, notre distinction entre la raison et la foi; à ses yeux loi religieuse et loi civile ne font qu'un (dharma). Sous son aspect même le plus laïque, le confucéisme officiel, la pensée chinoise prône encore une religion, celle du Ciel dont l'empereur est fils : religion qui s'exprime dans les textes d'une haute antiquité colligés par Confucius, et dans les propres enseignements de cet autre Maître prestigieux; pour le mandarin fonctionnaire comme pour l'ascète taoïste la voie de l'homme se règle sur la voie (tao) du ciel. Bien différente de la pédagogie indienne en ce qu'elle tend à former non des ascètes ou des dynasties de prêtres, mais des administrateurs choisis au concours pour leurs mérites littéraires, la pédagogie chinoise, inspirée du désir d'empêcher la reconstitution d'une féodalité héréditaire, est de très bonne heure une institution d'État, mais solidaire d'une religion de l'Etat[1]. Ici encore

1. Cf. l'ouvrage aujourd'hui encore fort instructif d'Ed. Biot, *Essai sur l'Histoire de l'Instruction Publique en Chine, et de la corporation des Lettrés, depuis les anciens temps jusqu'à nos jours*, Paris, 1845-1847, 2 vol.

la grammaire, la mathématique, la logique ne valent que pour permettre l'intelligence des classiques et leur défense contre l'erreur ou l'hérésie. L'*autorité du livre sacré* et l'*autorité du maître* s'étayant l'une l'autre, voilà le fondement de toute certitude pour l'Asie comme pour l'Europe médiévale.

2. L'enseignement scolastique a été surtout *formel*. La vérité résidant toute, selon la conviction de notre Moyen Age, dans les deux Testaments, la tâche qui s'impose à lui consiste non à la rechercher par un effort de réflexion sur l'être ou sur l'esprit même, mais à la recueillir là où elle se révèle. Besogne ardue cependant, car en cette Bible qui déjà, par elle-même, n'est point d'intelligence facile, on ne saurait découvrir les dogmes qu'il faut savoir y trouver, sans mettre en œuvre une exégèse qui interprète certains textes en fonction d'autres, et distingue la signification selon la lettre de la signification selon l'esprit. La méthode allégorique de Philon, monument de la scolastique juive, représente à cet égard l'une des sources de la scolastique chrétienne. A ce travail d'exégèse s'ajoute une autre activité formelle de la pensée : la logique, dont l'intervention résulte de la discussion où s'affrontent les modalités subjectives et individuelles d'interprétation. Plus est arbitraire la détermination du sens d'un passage scripturaire, plus grand s'ouvre le champ de la dialectique, pour fonder ou contester cette signification. Notre scolastique a donc cherché à se pourvoir d'une méthode pour établir la vérité; cet instrument intellectuel (ὄργανον) elle l'a trouvé tout prêt chez celui dont les écrits contiennent une logique entière, Aristote. De fait l'histoire des scolastiques juive, chrétienne et musulmane se confond avec celle des ouvrages péripatéticiens pour la plupart oubliés ou perdus, puis rendus peu à peu aux civilisations méditerranéennes. Sans doute la logique donne des armes à l'hérésie comme à l'orthodoxie : la vérité, qui est en son essence supralogique, puisque révélée, ne s'établit de façon définitive que par des moyens extralogiques : la décision d'un concile ou l'autorité d'un pape. N'empêche que même une fois fixée, devenue le patrimoine de l'Église officielle, la vérité requiert toujours les services de la logique pour faire valoir la cohésion de l'édifice dogmatique et réfuter toutes les formes de l'erreur, depuis les témérités des schismatiques jusqu'à la philosophie des païens. Telle fut la pensée de ceux

qui, pour en avoir ainsi jugé, méritèrent le nom de Pères de l'Église. L'exégèse philonienne, la logique d'Aristote et l'apologétique des Pères concoururent ainsi à donner à la scolastique le caractère d'un formalisme.

« Mutatis mutandis » il advint au Brahmanisme ainsi qu'au Bouddhisme un sort analogue. La raison d'être et, pourrait-on dire, la définition du Brahmanisme, c'est une exégèse védique. Ici l'interprétation des livres sacrés est plus épineuse que pour les docteurs chrétiens; car ces derniers pouvaient rattacher leur pensée à celle des plus anciens textes bibliques par la série continue des œuvres hébraïques et de la gnose syrienne, tandis qu'entre le stade de civilisation auquel correspondent les *Védas* et celui qui a vu rédiger les *Brâhmaṇas* une lacune encore inexpliquée semble interrompre la filiation des idées. Incapables de saisir les hymnes dans leur sens originel, les brahmanes construisirent, autour de la notion du sacrifice tel qu'ils le pratiquaient, un échafaudage conceptuel qu'ils rattachèrent tant bien que mal, avec des prodiges de subtilité comme avec des artifices d'une candeur enfantine, au contenu du *Rig* ou du *Yajus*. Une des disciplines intellectuelles les plus caractéristiques de l'Inde, la *Pûrvâ Mîmâṃsâ*, consiste dans la détermination abstraite des règles de cette exégèse. Le Bouddhisme, ayant fait bon marché des *Védas* et ne reconnaissant pour scripturaires que des textes dont les plus anciens remontent seulement aux premiers temps de l'Église, éprouva de moindres difficultés à établir le sens de son propre canon. Pourtant sectes et traditions diverses pullulèrent; à en croire l'interprétation singhalaise, d'ailleurs sujette à caution, on s'en serait remis, en mainte occurrence, comme les Chrétiens, à la décision de conciles; et il arriva que le Bouddhisme lamaïque invoquât l'autorité de véritables papes. Constituée en opposition au Brahmanisme ambiant, la religion nouvelle se développa en apologétique plutôt qu'en exégèse. Toutefois l'une comme l'autre de ces voies conduit, nous l'avons constaté, à un certain formalisme. — Mais les deux religions rivales s'y acheminèrent plus directement encore par leur commun recours à l'esprit logique, éternel arsenal d'armes dialectiques. Cette friction entre deux dogmatiques fit naître chez les uns la logique formelle des Yogâcâras, chez les autres celle du Nyâya et l'épistémologie vaiçeṣika;

l'interaction de ces diverses théories du raisonnement suscita un essor de la pensée logique aussi important dans l'histoire que celui de la logique aristotélicienne. Ainsi, tandis que le Christianisme s'érigea en scolastique, au moins dans une large mesure, par l'utilisation d'une logique abstraite et philosophique, antérieure à lui, les deux — nous devrions dire les trois — principales religions indiennes, — car le Jainisme atteste une évolution parallèle à celle du Bouddhisme, — se trouvèrent amenées par leurs exigences scolastiques à créer de toutes pièces une logique.

Le Bouddhisme chinois, n'ayant point à lutter contre les philosophies brâhmaniques ou sectaires, et ne voulant pas heurter de front les cultes indigènes, se montra moins que le Bouddhisme indien enclin à la dialectique; pour initier les populations à des dogmes de provenance étrangère il insista plutôt, dans la faible mesure de son originalité, sur le contenu que sur la forme de la doctrine. Le Taoïsme, dont les racines plongent profondément dans la religiosité chinoise, ne paraît point avoir été sollicité par le formalisme, même durant la période de son développement où il se modela sur le type de l'organisation bouddhique. La cause en est sans doute dans l'aversion des Taoïstes pour la raison raisonnante; non pas qu'ils n'en fassent point usage : ils la préconisent même, mais afin que, se convainquant de sa vanité, elle s'efface pour assurer l'absorption de l'âme dans le Tao. A l'inverse, le confucéisme agnostique, mais raisonneur, était voué au formalisme : il a conféré ce caractère à l'ensemble de la civilisation chinoise, en lui inculquant une logique ainsi qu'une morale de la hiérarchie; et, pour mieux défendre contre un culte étranger les tendances propres à l'esprit autotchtone, il apprit, malgré son libéralisme, l'art de l'inquisition et de la persécution[1].

De ce premier examen il résulte que si la scolastique est un enseignement qui fonde son autorité sur la lettre d'un texte sacré, interprétée par un corps professoral voué à l'établissement comme à la défense d'une vérité religieuse et porté, pour y réussir, à mettre son recours dans la raison discursive ou formelle, elle exprime un état de civilisation dont notre Moyen Age ne saurait passer pour le seul exemplaire.

1. Cf. De Groot, *Sectarianism*; *Religious system of China*.

Prenant donc pour accordé qu'il existe des scolastiques orientales, nous allons nous enquérir de leurs caractères pour rechercher dans quelle mesure ces derniers se retrouvent dans la scolastique européenne. Puisque nous avons reconnu, en bref, qu'une scolastique, c'est *la pédagogie d'une orthodoxie*, examinons les formes didactiques et doctrinales de ces scolastiques parallèles à la nôtre.

Leurs procédés d'exposition se réduisent à commenter un texte. Les sûtras bouddhiques, récits édifiants, appellent une interprétation qui justifie la portée morale de l'anecdote. Les sûtras philosophiques, cadre classique de la pensée abstraite, seraient souvent inintelligibles sans commentaires : ce sont des résumés mnémotechniques où la fixation de la doctrine en aussi peu de mots et en des termes aussi rigoureux que possible, tient de la gageure; la subtilité de maintes générations, rompues à l'analyse et à la grammaire, y a mis sa coquetterie intellectuelle. Mais le texte s'accompagne d'un *bhâṣya* qui en dilue le sens. Un commentaire en provoque un autre, conçu d'un point de vue différent, ou simplement plus accessible aux débutants. Une *ṭîkâ* qui glose un texte, suscite une *ṭippaṇî* qui glose la *ṭîkâ*; la superposition de ces gloses s'exprime dans le titre des ouvrages qui, avec l'élasticité de la langue sanscrite, s'allonge démesurément. Ce bourgeonnement de textes risquant de faire perdre de vue les plus simples acceptions de la doctrine, des esprits éprouvent entre temps le besoin d'en rédiger un abrégé; mais ces condensations, ces « quintessences » (*sâra*) appellent à leur tour de nouveaux commentaires : en ces diastoles et systoles successives palpite la vie monotone d'une scolastique. Cette pensée qui se nourrit ainsi d'elle-même se cristallise sous des formes traditionnelles auxquelles vite elle s'asservit : prison volontaire comme celle de l'ascète confiné entre les murs de sa cellule. Chaque section (adhikaraṇa) d'un ouvrage comprend tour à tour l'exposition du sujet (viṣaya); celle d'un doute (viçaya ou saṃçaya), qui pose plusieurs alternatives, dont une seule est finalement choisie; puis l'énoncé d'une vue préliminaire (pûrvapakṣa), à laquelle on confronte aussitôt la vue opposée (uttarapakṣa); enfin la solution (siddhânta)[1].

1. V. S. Ghate, *Le Vedânta, étude sur les Brâhma-Sûtras et leurs cinq commentaires*, Tours, Arrault, 1918, p. 16.

Les cadres les plus constants de la réflexion scolastique indienne sont dans le Bouddhisme la détermination des manières d'agir ou des stades de l'être (dharmas); dans le Brahmanisme la discrimination des diverses classes (padârthas) de phénomènes. Une très vieille doctrine, le Sâṃkhya, consiste toute en une énumération de principes, et le *darçana* dont le caractère médiéval est le plus manifeste, le Vaiçeṣika, n'a pas d'autre contenu que la spécification des catégories. L'impérieux besoin de classification incite à multiplier les distinctions; de sorte que par désir de clarté on se laisse entraîner à la complication et au raffinement. La spéculation s'accoutume à vivre dans l'abstrait; elle prétend dissoudre, puis recomposer la réalité sensible par une dialectique dont la psychologie physiologique du Yoga et l'ontologie de Yogâcâras fournissent de typiques exemples. La détermination des phases de la libération, — échelle des mérites, degrés de l'être, hiérarchie des cieux, etc., — atteint chez Asaṅga[1] la subtile préciosité d'un *Roman de la Rose* ou d'un voyage dans le goût de d'Urfé à travers des « terres » mystiques.

Les procédés apodictiques, les formes de pensée dont use la Chine, antérieurement même à l'introduction du Bouddhisme, n'ont pas une allure moins scolastique. Les gloses sur les classiques constituent une immense littérature, qui offre à l'infini des commentaires de commentaires, des manuels abrégés comme des expositions détaillées. Un goût inné de la précision, accru par l'effort pour assimiler les idées bouddhiques, se traduisit dans ce pays par la confection, bien plus tôt qu'en toute autre civilisation, d'un outillage bibliographique remarquable : catalogues, dictionnaires, index, tables. Le culte de l'exactitude concrète conduisit de la sorte à l'élaboration d'œuvres représentant un gros effort d'abstraction. Quant au contenu de la pensée, découvrir des correspondances entre les divers ordres de faits, par exemple entre ceux du macrocosme et ceux du microcosme, voilà l'occupation favorite de la spéculation. La façon chinoise d'aborder le problème des catégories consiste en une classification des arts plutôt que des sciences[2] : classification dont l'esprit diffère de celle qui

1. Cf. *Mahâyâna-Sûtrâlamkâra*, éd. et tr. S. Lévi, Paris, Champion, 1911.
2. La plus ancienne, celle des six arts libéraux (*yi*), est la suivante : les rites, la musique, le jeu de l'arc, la conduite des chars, l'écriture et le calcul.

s'exprime en notre *trivium* et notre *quadrivium* par une moindre préoccupation de la théorie et un plus vif souci de la correction de l'acte. La mentalité extrême-orientale prise en effet la probité des actions plus que la distinction des idées; de fait la complication du ritualisme qui enserre toute pratique sociale ou individuelle témoigne d'une véritable scolastique de l'action.

Les œuvres médiévales de l'Inde et de la Chine se présentent enfin, pour la plupart, comme des encyclopédies. Chaque tradition philosophique apporte un système, c'est-à-dire une vue sur l'ensemble des problèmes théoriques et pratiques, et il est normal qu'un ouvrage traite *de omni re scibili*. Les religions mêmes que leur organisation ou leur dogmatique ne prédisposent pas à la scolastique autant que le Brahmanisme ou le Bouddhisme, n'échappent pas à ia loi commune. Ainsi les cultes sectaires, d'origine populaire et étrangers, au moins en principe, à la caste sacerdotale, s'expriment dès les abords de l'ère chrétienne en de vastes encyclopédies conçues sous forme d'épopées (*Mahâbhârata*, *Râmâyana*) et plus tard en d'autres encyclopédies où s'exerce une imagination plus abstraite, les *Purâṇas* et les *Tantras*. En Chine abondent les immenses compilations. Et en dehors même de ces grands foyers de civilisation, les foyers secondaires ne cultivèrent pas moins la littérature encyclopédique : le *Kanjour*, le *Tanjur* tibétains, les textes pehlvis et le *Dinkard* dans la Perse avestique, le *Talmud* et la *Kabbale* dans le monde israélite en sont de considérables témoins.

Ces divers caractères se retrouvent dans notre scolastique. Elle naît avec et chez les commentateurs dont fourmille le monde antique en sa décadence : avec Alexandre d'Aphrodisias (IIe s.), Thémistius (IVe s.), Philopon, Simplicius (VIe s.), glossateurs d'Aristote; avec Proclus, avec le Pseudo-Denys, commentateurs de Plotin. Les Pères, qui ont à cet égard un maître illustre, Cicéron, compilent assidûment. La philosophie arabe a influé sur la nôtre non en tant qu'exégèse coranique, mais en tant qu'interprète du Stagirite. Les plus grands de nos scolastiques éprouvent le besoin de rattacher leur œuvre à quelque prestigieuse autorité païenne : à Platon, Aristote, Plotin, qui, d'ailleurs assez mal connus, se partagent tous les esprits. Au lieu de se commenter les uns les autres, à la façon asiatique, nos scolastiques commentent

les anciens : l' « antiquité », conçue comme une période qui monopolise le classicisme, est une notion européenne, fort distincte, par exemple, du culte voué par les Chinois aux origines mythiques de leur race. Le Moyen Age a existé chez nous à partir du moment où des esprits, juifs, byzantins, arabes ou latins, se représentèrent la civilisation gréco-latine comme un monde clos, réceptacle de tous les idéaux, véritable projection dans l'histoire du concept platonicien de monde intelligible.

La nouveauté qui différenciait les siècles venus après l' « antiquité », c'était le christianisme, dont la vérité ne se discutait point. Toute pensée devait donc absorber le classicisme des anciens et la religion plus récente, réunis en une synthèse; il fallait établir que rien de profane ne s'opposait à la vérité religieuse, mais qu'au contraire les procédés de discussion institués par les Gréco-Romains pouvaient servir à la fonder en raison[1]. D'où la construction de systèmes; l'édification d'encyclopédies, depuis les *Étymologiae* d'Isidore de Séville (570-636) jusqu'aux deux *Sommes* de saint Thomas; l'emploi enfin d'une méthode démonstrative. Cette méthode, inaugurée par Alexandre de Halès et devenue d'usage courant au XIII[e] siècle, ressemble à la technique des *çâstras* brahmaniques en ce qu'elle pose une question résultant de l'antinomie entre plusieurs alternatives, énumère les arguments en opposition, développe la solution proposée, puis critique les objections alléguées[2]. Elle y ressemble comme le syllogisme aristotélicien ressemble au syllogisme indien, c'est-à-dire autant qu'une démonstration déductive portant sur des concepts peut ressembler à un choix raisonné entre des faits réels ou supposés[3]; c'est pourquoi la réfutation des objections, qui selon la méthode indienne vient avant la conclusion, se présente en dernier lieu dans notre méthode scolastique. La ressemblance réside toute en ce que les deux logiques sont des dialectiques : ce n'est pas seulement chez nous que la Scolastique pourrait être figurée sous les traits d'un personnage tenant, en guise d'attributs, le lézard et le scor-

1. Cf. le texte célèbre de Leibniz : « Les Scolastiques ont tâché d'employer utilement pour le Christianisme ce qu'il y avait de passable dans la philosophie des païens. » 3[e] lett. à M. Remond de Montmort, *Œuvres*, t. V, p. 13.
2. Cf. Et. Gilson, *Le Thomisme*, Strasbourg, Vix, 1920, p. 9.
3. Masson-Oursel, Études de logique comparée, *R. Phil.*, mai 1918 et fév. 1918.

pion[1] : ici et là elle use à la fois du sorite qui se faufile et du dilemme qui pince, coupe ou retient.

Chez nous enfin comme en Orient le problème scolastique par excellence est celui des catégories; l'*Introduction* de Porphyre aux *Catégories* d'Aristote et sa traduction latine par Boëce en marquent les plus anciens symptômes. Mais au lieu d'y voir, comme en Asie, une simple classification des objets de la pensée, l'esprit européen pose aussitôt, sous l'influence persistante de l'Aristotélisme, la question du mode d'existence des « universaux » : « prima est quaestio utrum genera ipsa et species vera sint, an in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur[2] ». Le débat entre réalistes, nominalistes, conceptualistes, qui remplit notre Moyen Age, ne trouve aucun écho dans la scolastique indienne; preuve qu'il ne se mêle pour nous à la théorie des catégories que parce qu'Aristote, ayant soudé l'épistémologie à la logique, s'était demandé si les concepts existent en soi ou dans les individus; et ce n'est pas, à nos yeux, le moindre attrait de la pensée orientale, que son aptitude à nous faire découvrir la tournure prise par ces deux disciplines dans un milieu étranger à ce prestige du genre (γένος), dont Socrate et Platon nous ont donné l'obsession.

Les caractères des scolastiques orientales à retenir comme constitutifs de toute scolastique se réduisent ainsi à trois : l'exposition de la pensée sous forme de commentaires, la méthode dialectique et la croyance en la valeur de la systématisation, avec ce corollaire : la position du problème philosophique comme une classification des catégories. Confronté avec la conclusion de la première partie de notre étude, ce résultat montre que la scolastique s'efforce toujours, par un appel à l'esprit de système et un recours à la démonstration, de surmonter le caractère mixte de sa tâche, qui est d'ordre à la fois religieux et rationnel. L'idée de procéder par commentaires suppose que l'on s'ingénie à trouver dans un texte autre chose que ce qu'il renferme à la lettre; c'est ainsi que Philon commente la Bible pour y accorder la pensée platonicienne et que les Arabes commentent Aristote pour accom-

1. Cf. une fresque de la librairie capitulaire de Notre-Dame du Puy, décrite dans Aimé Giron, *L'Art*, 1879, p. 85 et suiv.
2. Boëce, *Ad Porph. a Vict. transl.*, p. 8.

moder à ce dernier le néo-platonisme. Le besoin d'un nouveau commentaire atteste que des idées autres ou nouvelles cherchent à s'abriter sous l'autorité canonique dont on prétend mieux saisir la portée. Un exemple topique en est fourni par la comparaison des cinq principaux commentaires des *Brahmasûtras*, donnés aux VIIIe, XIe, XIIe, XIIIe et XIVe siècles par Çaṃkara, Râmâṇuja, Nimbârka, Madhva et Vallabha : chacun d'eux concilie avec les thèses du Vedânta une attitude soit bouddhique, soit apparentée au Sâṃkhya, soit inspirée de cultes sectaires, et apporte des solutions différentes au problème de l'être[1]. C'est donc à tort que l'on préjuge une stagnation de l'esprit au cours de ces périodes où l'originalité se dissimule sous l'apparence d'une étude de la pensée d'autrui ; d'extrêmes hardiesses se révèlent à la recherche historique parmi le fatras des diverses scolastiques.

L'usage de la dialectique s'explique par le besoin de démontrer : besoin qui ne s'éprouve guère que lorsqu'on sent l'opportunité d'une conciliation entre des notions distinctes. Une connaissance homogène, de fait ou de droit, s'énonce, car l'esprit l'appréhende par simple inspection, mais elle ne se démontre pas. Par contre toute tentative pour lier des idées implique l'aveu de leur origine ou de leur nature disparates. Tel est le cas de toutes ces entreprises rationnelles destinées à établir la vérité du Judaïsme, du Christianisme, de l'Islam et d'autres religions. La méthode de construction synthétique exprime l'aspect formel de l'élaboration d'un système, autant dire la conciliation d'éléments hétérogènes. En attestant une volonté d'unité, les encyclopédies ou les sommes signalent une diversité que l'on aspire à réduire.

Toute scolastique enveloppe donc un effort d'*adaptation*. La coexistence de religions rivales dans les sociétés indienne et chinoise a entraîné ces diverses religions à une accommodation réciproque, nécessaire à la sauvegarde même de leur originalité : c'en fut assez pour imprimer un cachet scolastique à toute l'évolution intellectuelle de ces sociétés. Les civilisations méditerranéennes, moins massives, plus individualisées, ne reconnaissant, pour la plupart, qu'une religion principale, entrèrent dans la phase scolastique à dater de leur contact avec la pensée grecque ; car il leur

1. Cf. V. S. Ghate, *op. cit.*

fallait assimiler cette dernière sans renoncer à des croyances qui avaient pétri leur personnalité spirituelle.

Illustrons cette interprétation par l'exemple de trois génies scolastiques de premier plan, représentatifs des civilisations auxquelles ils appartiennent : Çaṃkara, Tchou-hi, saint Thomas.

Le maître Çaṃkara, Çaṃkarâcârya, qui paraît avoir vécu dans la seconde moitié du VIIIe siècle, est par ses commentaires sur les *Upaniṣads*, les *Brahmasûtras*, la *Gîtâ* et autres, la plus haute autorité de la philosophie Vedânta. Par son souci d'achever le cycle de la pensée brahmanique en conciliant les contradictions des *Upaniṣads* et en apportant une interprétation décisive de toute la littérature issue de l'exégèse védique, il élabore un système clos, fondé à la fois sur l'enseignement des anciens Ṛsis et sur la philosophie raisonnante. La clef de ce système, c'est l'emprunt au Bouddhisme de la notion d'illusion (mâyâ), qui lui permet d'intégrer au monisme idéaliste, comme un point de vue superficiel et exotérique, toutes les affirmations pluralistes ou réalistes contenues soit dans la révélation (çruti), soit dans la tradition (smṛti). Du même coup l'orthodoxie se trouve instituée sur de larges bases, qui la fondent à ne rien craindre de l'ambiguïté des textes scripturaires, et la concession faite au dogme bouddhique affaiblit la portée des attaques de la métaphysique hétérodoxe. Cette unification de la doctrine vedântique et l'adaptation à cette doctrine d'une inspiration bouddhiste : voilà des exploits scolastiques dont l'effet fut de cimenter le bloc dogmatique sur lequel n'a cessé de vivre depuis lors l'élite intellectuelle de l'Inde, et contre lequel s'émoussa jusqu'à complète usure le prosélytisme bouddhique.

Tchou-hi (1130-1200), maître spirituel de la Chine depuis sept siècles et demi, suit l'exemple de Confucius en s'attachant avant tout à réviser ou à gloser les classiques : le *Ta hio*, le *Tchoung young*, le *Yi king*, le *Louen yu* et Mencius; pourvu de cette solide armature doctrinale, il corrige l'histoire de Sseu-ma Kouang; il condense la pensée des théoriciens du XIe siècle, Tcheou Lien-k'i, Tchang-tsai, Tcheng-hao et Tcheng-yi. Chez eux il découvre une ontologie nouvelle, en partie inspirée de l'antique Taoïsme, et permettant de substituer au dualisme latent de la spéculation chinoise un monisme qui prendra pour principe le « Grand Extrême » ou l'Infini (t'ai ki). De cette unité suprême il déduit une philosophie

de la nature et de l'humanité, qui, tirant parti de l'apport dogmatique du Bouddhisme, adapte le vieil humanisme confucéen au naturisme taoïste. Ce confucéisme devenu gnostique satisfait à des besoins nouveaux, éveillés par le contact de l'Inde; trouvant dans le microcosme les mêmes éléments que dans le macrocosme, il fonde la morale sur la cosmologie : il unifie du même coup l'intuition méthaphysique de l'univers et l'évolution de la pensée chinoise.

Saint Thomas (1227-1274), dont les doctrines sont restées consubstantielles à la catholicité depuis le XIIIe siècle, les a construites en commentant Aristote et les deux Testaments. Ainsi que ses prédécesseurs de notre Moyen Age, il tente de faire servir la pensée antique à l'établissement du Christianisme. Mais cette adaptation implique d'un côté une christianisation du péripatétisme, dans l'interprétation duquel il introduit, en dépit de saint Bonaventure, la création, la Providence et l'immortalité; d'autre part une aristotélisation du Christianisme, auquel il assimile la physique du Stagirite[1]. Ainsi se trouve surmontée l'antithèse entre la Cité de Dieu et le monde de la nature, dont la science apparaît désormais comme intégrée au système de la religion; si la révélation n'y gagne point en autorité, elle y gagne du moins en vraisemblance aux yeux de la raison; et aujourd'hui encore les Facultés catholiques cherchent dans le Thomisme leur guide suprême pour concilier avec la foi la science des phénomènes. Car Thomas d'Aquin ne s'est pas contenté d'accorder la foi et la raison : il a risqué une gageure plus hardie encore en s'efforçant d'unifier la raison même. Il concilie le néo-platonisme et l'aristotélisme en adoptant le premier pour la justification de l'intelligible et le second pour l'explication du sensible. Son œuvre, à cet égard, apparaît parallèle à celle du scolastique israélite Maïmonide; et son antipathie pour Averroès tient à ce qu'il juge trop exclusivement alexandrin le prétendu péripatétisme des Arabes.

Unification et adaptation : tel est donc le commun mot d'ordre auquel obéissent les trois colosses de la scolastique sous des latitudes différentes. Chacun d'eux unifie en un puissant système la civilisation dans laquelle il est né, chacun d'eux adapte une religion à une philosophie, ou plusieurs religions l'une à l'autre, mais au

1. Cf. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 12-13.

moyen d'arguments rationnels. Cette œuvre s'opère sous la pression des circonstances, pour asseoir un dogme et lui donner des armes contre ses adversaires ; or la seule façon de surmonter une hostilité consiste à emprunter à l'ennemi sa force, pour se l'assimiler à soi-même : c'est ainsi que Çaṃkara infuse une efficacité nouvelle au Vedânta en y incorporant telle théorie bouddhique ; ou que Tchou-hi renforce la puissance dogmatique de la doctrine des Lettrés en la rendant capable de résoudre les problèmes que traitait le Bouddhisme ; ou enfin que saint Thomas assure au Christianisme des assises que maints esprits jugent encore inébranlables en l'accordant avec la connaissance rationnelle du monde sensible, dont les écrits d'Aristote, depuis peu redécouverts au XIIIe siècle, inaugurent la science. Tâches à ce point similaires, qu'elles s'exécutent par des voies parallèles pour aboutir à des résultats correspondants. Le contenu des trois systèmes, en effet, se résume en la notion d'une activité rationnelle s'exerçant sur le donné comme une forme appliquée à une matière. L'opposition de l'être absolu et de l'apparence (Brahman et mâyâ) chez Çaṃkara, celle de la norme (li) et de la matière (ki) chez Tchou-hi, celle de l'acte et de la puissance chez Aristote et saint Thomas, présentent trop d'affinités pour ne pas résulter de préoccupations comparables ; la ressemblance est surtout frappante entre le couple forme et matière dans l'aristotélisme et la dyade li et ki dans la philosophie des Soung : il s'agit ici et là d'une énergie d'actuation inhérente au réel, constituant ce réel par son antithèse logique avec une forme d'être moins déterminée, plus virtuelle, mais condition de la première. La scolastique ayant partout fait preuve de formalisme, on ne sera pas surpris que dans ses expressions les plus intellectuelles elle ait, de façons différentes, mais analogues, conféré la plus haute valeur métaphysique à la notion de forme. Cette similarité de contenu atteste l'emploi d'une même méthode, essentielle à la scolastique : cette méthode, répétons-le, d'unification et d'adaptation.

Il nous reste à déterminer le rôle de la scolastique dans l'évolution des civilisations : s'il est vrai que l'histoire universelle représente une juridiction compétente pour connaître des affaires

humaines, la scolastique se trouvera jugée par là même, ou tout au moins nous aurons à notre disposition les éléments nécessaires et suffisants pour la juger équitablement.

Le synchronisme des trois principales scolastiques envisagées doit apparaître comme un fait de première importance, d'autant plus significatif que, dans les trois civilisations, la scolastique succède à une phase où l'activité intellectuelle était l'apanage d'une ou de plusieurs générations de sophistes[1]. En Grèce, les deux périodes ne se séparent que par la personnalité géniale de Platon, en qui l'esprit hellénique atteint son plus riche épanouissement, trait d'union entre le dernier, le plus grand des sophistes, Socrate, et le premier, le plus grand des scolatiques, Aristote. Dans l'Inde, les deux phases s'interpénètrent : la dogmatique bouddhique, œuvre de véritables sophistes, s'intègre dès sa formation dans un canon de structure scolastique. La Chine demeure sophistique jusqu'à l'introduction du Bouddhisme : l'allure presque socratique de l'enseignement de Confucius, les procédés de discussion des Taoïstes, Lao, Tchouang, Lie-tseu, attestent, malgré l'ampleur de la pensée, ce mélange d'agnosticisme et d'éristique suraiguë auquel, sous toutes les latitudes, se reconnaissent les sophistes. Le passage d'une phase à l'autre se traduit par le remplacement d'une effervescence désordonnée, féconde en idées neuves, mais ignorante ou négatrice de toute discipline, par une organisation intellectuelle consciente de son but et de ses moyens, armée contre toute innovation et décidée à se maintenir dans cette stabilité que l'on rêve pour toute œuvre parfaite. Si les sophistes entreprennent, les scolastiques achèvent : gloire périlleuse, car toute pensée qui vit sur elle-même sans renouvellement, risque d'autant plus de mourir d'inanition, que le système dans lequel elle s'enferme est mieux ajusté : il la sépare hermétiquement du reste du monde. Au cynisme frondeur du sophiste s'oppose la morgue pédante du scolastique. L'antithèse paraît donc complète. Pourtant ces deux hommes sont des maîtres, adonnés l'un comme l'autre à un enseignement; et de l'un à l'autre c'est la même pensée qui se transmet en se transformant. Cette vérité, de valeur universelle, que cherchait la sophistique sans grande confiance, d'ailleurs, de la découvrir, la scolastique, la

1. Article cité, *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1916, n° 2, t. XXIII, p. 362.

supposant découverte, s'évertue à la démontrer jusque dans ses dernières conséquences; si elle se repaît de formalisme, c'est parce que la sophistique n'a inauguré qu'une dialectique formelle; aussi, de même que l'écueil de cette dernière était de ne fournir qu'une rhétorique, le danger de l'autre est de sombrer dans le verbalisme. Toutes deux en effet prennent l'expression de la pensée, c'est-à-dire le langage, pour base de la spéculation : comment s'étonner qu'elles en demeurent prisonnières?

Cette captivité n'a pas cessé d'enserrer la pensée de la Chine et de l'Inde. La principale originalité de l'Europe consiste en ce qu'elle s'y est soustraite, par rupture avec la scolastique. Rupture lente et pénible, quoique les initiateurs de la Renaissance l'aient voulue brusque et décisive. Les hommes nouveaux, Bacon, Descartes, Spinoza, Kant s'apparentent à la scolastique de la façon la plus étroite; la Réforme se crée une orthodoxie formaliste; en plein XVIIIe siècle, Wolff institue une scolastique nouvelle, et la philosophie « des lumières » médite encore une Encyclopédie; le fondateur du positivisme prétend instaurer une organisation de la science et de la société calquée sur celle du catholicisme. Pourtant de siècle en siècle l'emprise de la scolastique se desserre. En recherchant quels furent ses antidotes, nous obtiendrons un surcroît d'information sur sa propre essence.

On a maintes fois défini la Renaissance par un retour aux idées comme aux goûts de l'antiquité. Sans méconnaître l'abondance de faits qu'une telle interprétation peut invoquer, il nous suffira, pour en signaler l'insuffisance, de rappeler que les protagonistes de l'esprit nouveau sont plus encore des physiciens que des historiens ou des linguistes. Au surplus l'obsession de l'antiquité, qui n'a cessé de hanter la pensée indienne ou la pensée chinoise, ne les a point délivrées des entraves scolastiques. Il ne paraît pas plus exact de chercher dans l'examen direct de la nature le caractère décisif de la mentalité moderne. Combien ont été rédigés de περὶ φύσεως ou de *de natura*, bien avant le XVIe siècle! L'alchimiste n'expérimentait pas moins que les savants de nos laboratoires. La philosophie taoïque, pour avoir prôné un culte de la nature, n'a point rénové la mentalité chinoise, dont elle exprime au contraire la plus antique inspiration; et les recherches d'alchimie qu'elle a suscitées apparaissent du même ordre que celles de notre Moyen Age.

On reconnaîtrait à plus juste titre dans l'esprit de la Renaissance une volonté d'individualisme qui s'élève contre l'autorité soit du livre, soit du maître; la Réforme, qui s'en remet à la raison individuelle en matière religieuse, et la physique mathématique de Vinci ou de Galilée, qui délaisse les ouvrages d'Aristote comme les décisions des conciles, protestent avec une égale véhémence contre toute discipline imposée du dehors à la raison. Déjà, au temps même où fleurissait la scolastique, chaque vocation mystique apparaissait comme une insurrection plus ou moins scandaleuse de l'intuition intellectuelle contre la raison raisonnante et de la spontanéité novatrice contre les règles consacrées. Le Romantisme, malgré son culte du Moyen Age, représentera, dans une large mesure, la dernière réaction de l'esprit moderne contre les résidus de scolastique dont ce dernier reste empreint. Mais ici prenons garde nous-même qu'en dogmatisant sur les mots en « isme », simples « êtres de raison », nous risquons de spéculer sur autre chose que des idées claires et distinctes, et de partager la faute des scolastiques.

Ce qui a exorcisé chez nous le prestige de la scolastique, et ce qui a manqué aux civilisations de l'Asie pour qu'elles pussent s'y soustraire, c'est l'avènement de l'esprit critique. Le retour à l'antiquité ne rénova la spéculation que parce que l'histoire mieux connue permit de mettre en parallèle avec la société ou la science chrétiennes une société, une science païennes pourvues d'idéaux non moins justifiables que les idéaux chrétiens; en s'hypnotisant dans la contemplation d'un âge d'or tout fictif, Hindous et Chinois se consumèrent, par contre, en regrets stériles. Le retour à la nature ne suggéra des méthodes encore inéprouvées que dans la mesure où la pensée, apprenant à se défier d'elle-même, se mit à l'école des choses pour les interroger sur leurs lois : faute d'avoir jamais fait cet aveu d'ignorance, l'Inde et la Chine, même quand elles exaltèrent la nature, ne purent secouer le vain prestige de leur science prétendue parfaite. L'Europe moderne s'est avisée que la science ne saurait être œuvre d'école; s'il s'agit non d'enseignement, mais de promouvoir la recherche, il n'existe que deux sources d'instruction : la nature et l'histoire. Mais la force que détient encore la scolastique réside dans l'empreinte qu'elle a laissée, dans l'influence qu'elle garde sur la science déjà faite,

celle qui s'apprend dans les écoles : le paradoxe de l'*Émile* n'a-t-il pas consisté à présenter une pédagogie sans scolastique? Combien peu d'esprits se rendent compte de la transformation subie par la connaissance quand elle devient, de découverte, matière d'enseignement!

En montrant que la scolastique est un fait d'une certaine généralité, qu'elle régit les civilisations qui sont, avec la nôtre, les plus importantes de l'histoire humaine, qu'elle apparaît ainsi comme une phase peut-être nécessaire de toute pensée, nous estimons avoir accordé à ce fait un rôle plus considérable encore que celui que lui prêtent les théoriciens qui, en ne se fondant que sur des préférences personnelles, préconisent un « retour à la scolastique ». Mais persuadé que la méthode historique doit s'abstenir des condamnations comme des apologies, nous avons le droit plus peut-être que ces théoriciens, de juger la scolastique avec impartialité. Elle nous apparaît comme une phase dont s'est dégagée la pensée européenne, et dont se dégageront les civilisations asiatiques lorsque l'adoption de l'esprit critique occidental les auront « réveillées de leur sommeil dogmatique ». Le Japon contemporain fait, depuis une génération et demie, sa Renaissance. Il y aurait quelque singularité à ce que nous revinssions, nous autres, à une mentalité qui a sauvegardé l'idée de science lors des invasions barbares et préparé la notion de positivité, mais qui appartient à l'histoire. Toutefois, en nous léguant l'héritage de la civilisation, la scolastique nous a légué des obligations : nous avons le devoir de chercher à concilier avec l'esprit critique qui l'a détrônée l'esprit de synthèse auquel elle donnait temporairement satisfaction et qui maintient, aujourd'hui encore, ses exigences.

P. Masson-Oursel.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

Ettore Galli : *Nel regno del conoscere e del ragionare* (Dans le domaine de la connaissance et du raisonnement). — 1 vol. in-8, 300 p., Fratelli Bocca, Turin, 1919.

Alle radici della morale (Aux racines de la morale). — 1 vol. in-8, 415 p., Società Editrice « Unitas », Milan, 1919.

Dans le premier de ces deux ouvrages, l'auteur tente de rapprocher le point de vue logique du point de vue psychologique, nous devrions même dire de le réduire à celui-ci, en montrant que le processus du raisonnement ne fait que reproduire et continuer le processus formatif ou génétique de la connaissance. Il insiste, trop exclusivement peut-être, sur l'action « synthétisante » de la pensée : un « schéma général » se formerait par la superposition de sensations successives, produisant le renforcement de leurs éléments communs, et non par l'élimination de leurs différences; quand un tel schéma est constitué, le jugement consiste à y faire rentrer un fait nouveau. L'induction serait le mode fondamental du raisonnement, parce qu'elle procède dans le sens qui est celui de l'acquisition de la connaissance, en rapportant les cas particuliers à un schéma général; la déduction, au contraire, devrait se fonder sur une induction préalable, qu'elle ne ferait que reproduire en sens inverse. La logique, telle qu'on la conçoit d'ordinaire, aurait donc le tort d'envisager sous un point de vue statique des faits qu'on ne peut expliquer qu'en les considérant dynamiquement, dans leur développement psychologique, parce que, la pensée étant une, les lois logiques ne sont au fond que des lois psychologiques.

Cette réduction est-elle vraiment justifiée? Sans doute, les opérations logiques sont, en un sens, des faits psychologiques, et peuvent être étudiées sous cet aspect; mais ce n'est point ce que se propose la logique, qui, à vrai dire, ne les envisage même aucunement en tant que « faits ». La distinction et même la séparation des deux points de vue logique et psychologique aura donc toujours sa raison d'être, car deux sciences peuvent être réellement distinctes tout en étudiant les mêmes choses, par cela seul qu'elles les étudient sous des points de

vue différents. Ainsi, vouloir absorber la logique dans la psychologie reviendrait pour nous à la supprimer; mais il est possible, après tout, que le point de vue même de la logique apparaisse comme inexistant ou illégitime aux yeux de certains, et surtout de ceux qui, comme c'est ici le cas, veulent faire dériver toute connaissance de la seule sensation et se refusent à y admettre aucun principe d'un autre ordre, aussi bien qu'à distinguer l'idée de l'image. Mais n'est-il pas un peu étrange, alors qu'on veut mettre en discussion les fondements mêmes de la certitude logique, qu'on tienne d'autre part pour indiscutables certaines théories « évolutionnistes », qui ne sont pourtant que de simples hypothèses?

La même tendance à tout ramener à la psychologie s'affirme également dans le second ouvrage, cette fois à l'égard de la morale; mais elle est ici, selon nous, beaucoup plus justifiée que dans le cas précédent, car la morale, n'ayant qu'une portée toute pratique, ne serait rien si elle ne prenait sa base dans la psychologie. La thèse de l'auteur peut se résumer brièvement en ceci : la morale est une expression de la tendance qui pousse l'homme, comme tout être vivant, à rechercher spontanément les conditions d'existence les plus favorables; le sentiment fait trouver bon ce qui est utile ou avantageux à la vie, ce qui produit le « bien-être » sous toutes ses formes, et de là est dérivée, par abstraction, la notion du bien moral. Les tendances que la morale a pour but de satisfaire sont donc, au fond, des forces biologiques qui ont revêtu chez l'homme un caractère psychique; si l'on fait intervenir en outre les conditions de la vie sociale, envisagée essentiellement comme une collaboration, on pourra s'expliquer l'origine de notions comme celles de droit et de devoir. Si la morale suppose que la vie a une valeur par elle-même, c'est parce qu'il est de la nature de la vie de tendre toujours à se conserver et à s'améliorer; et c'est cet attachement à la vie, fait purement sentimental tout d'abord, qui conduit ensuite à postuler le bien comme une exigence de la raison.

Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur lorsqu'il ne veut voir dans les notions morales qu'une transformation d'éléments sentimentaux, et encore ces éléments ne sont-ils peut-être jamais aussi complètement rationalisés qu'il le pense : ainsi, la conception du « devoir pour le devoir » peut-elle être regardée comme ayant un caractère absolument logique? Seulement, les facteurs qui concourent à l'élaboration de ces notions sont extrêmement complexes, et nous ne croyons pas qu'il soit possible d'en rendre compte entièrement par ce que nous pourrions appeler un « utilitarisme biologique » : on arrive ainsi, sans doute, à quelque chose qu'on peut appeler « bien » si l'on veut, mais qui n'est pas précisément le bien moral. Ce qui n'est pas vraiment expliqué par cette théorie, ce sont les caractères particuliers qui constituent proprement le point de vue moral; pour nous, non seulement ce point de vue ne se comprend aucunement en dehors de la vie sociale,

mais il suppose en outre des conditions psychologiques beaucoup plus spéciales qu'on ne le pense d'ordinaire. D'ailleurs, il ne faudrait pas exagérer l'importance du sentiment et de ce qui en dérive jusqu'à en faire tout l'essentiel de la nature humaine ; il est vrai que l'intelligence doit se réduire à bien peu de chose pour qui veut la faire sortir tout entière de la sensation.

R. Guénon.

II. — Histoire de la Philosophie.

Columbia University (Department of Philosophy). *Studies in the History of Ideas*. — Vol. I. New-York, 1918. In. 8 de III-272 p.

Ce recueil, dont les proportions et la tenue doctrinale paraissent inspirés par l'exemple des *Proceedings of the aristotelian Society*, inaugure une série d'études concernant moins l'histoire de la philosophie que l'histoire des idées, c'est-à-dire requérant la collaboration non seulement de philosophes professionnels, mais de tous historiens de la civilisation. Les éditeurs se proposent « d'encourager la recherche et l'exercice de l'imagination historique ». Expression scabreuse, heureusement inexacte, car la prénotion défavorable qu'elle risque de faire naître au sujet de l'entreprise ne serait pas justifiée par ce premier volume.

Les trois premiers articles (Mac Clure : *Appearance and reality in Greek Philosophy* ; — Walter Veazie : *The meaning of* φύσις *in early greek philosophy*; Wendell T. Bush : *An impression of greek political philosophy*) attestent un effort méritoire pour préciser le sens de plusieurs concepts propres à la pensée hellénique. Leur ensemble, et non pas simplement le second d'entre eux, équivaut à une étude très poussée de l'idée de φύσις, que M. W. Veazie a repérée dans un grand nombre de textes et dont MM. Mac Clure et W. Bush examinent les harmoniques dans la philosophie et dans la politique de la Grèce. Le troisième article renferme en outre d'ingénieuses remarques sur l'acceptation des termes θέμις et δίκη, σωφροσύνη, αἰδώς et ὕβρις.

Une attention particulière a été accordée par les penseurs de Columbia à la philosophie de Hobbes (John Dewey : *The motivation of Hobbes's political philosophy*; Herbert Lord : *The attempt of Hobbes to base Ethics on Psychology*; A. Balz, *The psychology of ideas in Hobbes*). M. J. Dewey met dans un relief très vigoureux l'originalité de l'auteur du *Léviathan*, laquelle consiste à établir mathématiquement que le souverain a le droit de fonder le juste et l'injuste (right, wrong) sur des axiomes qu'il reconnaît, mais n'institue pas, relatifs au bien et au mal (good, evil). Pour n'avoir pas remarqué cette distinction que fait le philosophe, on lui a trop souvent imputé une prétendue iden-

tification de la morale avec les commandements du souverain, et on a méconnu chez lui l'admission d'une loi absolue de moralité.

Le travail de M. FRED. WOODBRIDGE (*Berkeley's Realism*) mérite une mention particulière. Il établit que Berkeley est plus réaliste que Locke et Newton, le monde perçu coïncidant à ses yeux avec celui de la nature, au lieu de se trouver affecté d'un coefficient de subjectivité. En d'autres termes l' « idea » qui se distinguait des choses chez Locke, n'en diffère à aucun degré chez l'auteur tant du *Commonplace Book* que de la *Siris*.

Signalons enfin les travaux suivants : JOHN COSS : *Francis Bacon and the History of Philosophy*; — ROBERTS B. OWEN : *Truth and Error in Descartes*; — W. COOLEY : *Spinoza's pantheistic argument*; — ADAM LEROY JONES : *A note on Dr Thomas Brown's contribution to Esthetics*; — W. P. MONTAGUE : *The Antinomy and its implications for Logical Theory*; — H. T. COSTELLO : *Old problems with new faces in recent Logic.*

P. M.-O.

IRVING BABBITT : *Rousseau and Romanticism.* — Boston and New-York, Houghton Mifflin Co, 1919. In-8 de XVIII-426 p.

Depuis la publication de ce livre Rousseau compte un adversaire de plus. Mais de celui-ci comme des autres il pourrait se flatter d'avoir triomphé, car à chaque doctrinaire classique, désireux d'exorciser ses maléfices, il infuse assez de sa propre ardeur pour muer le contradicteur du Romantisme en un romantique fougueux. M. J. Babbitt n'a pu se soustraire à cette contagiosité des sentiments : le zèle qu'il déploie à rompre des lances contre le solitaire de Genève atteste qu'il ne brûle que ce qu'il a adoré. De fait il ne prétend ni à interpréter, ni à scruter la pensée de Rousseau; il instruit son procès pour avoir été le père du Romantisme. Dans ce dernier, non plus, l'auteur ne fait point de distinctions; toute divagation, toute aberration du Romantisme est une divagation, une aberration de Rousseau. Ce jugement sommaire et passionné prouve un nouveau cas de « Romantisme des classiques ».

Le plaidoyer ne serait pas classique s'il n'était lucide et raisonné; ni romantique s'il n'était chaleureux et ardent. Or il est l'un et l'autre. L'exorde se compose d'une enquête sur la signification des termes « classique » et « romantique ». Puis, à grand renfort de témoignages, qui supposent une légale familiarité avec les trois littératures anglaise, allemande et française, on met à nu l'illégalité romantique dans ses conceptions du génie, de l'imagination, de la moralité, de l'amour, de l'ironie, de la nature, de la mélancolie. De même que l'arbre est jugé à ses fruits, Rousseau est convaincu de crime contre l'humanisme et la

religion. Car à tant de futilité ou de dévergondage, on oppose cette loi de la mesure, qu'Aristote trouvait dans l'homme de bien, μέτρον καὶ κανών, ce bon sens social et individuel que Confucius prescrivait comme règle de conduite, ce « self restraint » (cittavṛttinirodha) et cette conformité à la loi (dharma) que l'Inde a su s'imposer. On y oppose aussi la soumission à un idéal religieux, et on salue dans cette discipline d'un autre ordre, qu'elle soit bouddhique ou chrétienne, une alliée désirable de la loi proprement humaine. Par contre on dénonce dans le Taoïsme des premiers siècles un naturalisme déjà romantique, rendu amoral par son hostilité contre toute convention et son exaltation des penchants primitifs.

Une argumentation d'avocat ne perd rien de sa valeur à être moins probante qu'une démonstration mathématique, la matière sur laquelle elle porte ne permettant pas une absolue rigueur. Il serait donc vain de chercher dans quelle mesure M. Babbitt a établi sa thèse-maîtresse, qui est que le Romantisme a fait un mauvais usage de l'imagination (XVI, 353, 362, 370) : il en est résulté, nous dit-on, que l'homme s'est trouvé coupé de son contact avec la réalité, donc condamné à vivre dans la fiction ou l'illusion. Ainsi le Romantisme, si ennemi de tout artifice, crée un monde, une vie, qui ne sont qu'artifice. Ce résultat devait constituer un objet de scandale aux yeux du réalisme, du pragmatisme américains.

C'en est assez pour marquer quelle est l'attitude de l'auteur, comparativement à celles des autres polémistes qui nous ont soumis, depuis quinze ans, d'analogues réfutations du Romantisme : Lasserre, R. Berthelot, Seillière. Personne ne conteste qu'un Romantisme dégénéré ait sombré dans la folie, — délire de persécution, mélancolie ou exaltation mystique. Mais personne ne devrait contester non plus que Spinoza, Gœthe, Hegel prouvent par leur exemple que raison et intuition, classicisme et romantisme sont susceptibles de s'identifier; M. Babbitt reconnaît lui-même que le νοῦς de Platon et d'Aristote renferme un élément d'intuition (29). Il semble peu fondé dès lors à refuser toute rationalité au Bergsonisme, qui n'est point jugé sans appel parce qu'on le déclare « the last form of Rousseau's transcendental idling » (364). Preuve nouvelle que M. Babbitt n'a su se défendre de l'ensorcellement romantique. Mais il faut plutôt l'en féliciter que l'en blâmer, si nous devons à ce charme non sans danger, mais séduisant, un livre plein de charme et d'enseignement.

P. Masson-Oursel.

E. Seillière : *Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques*. — Paris, Renaissance du Livre, 1920, in-16 de 176 p.

Cet ouvrage n'intéressera pas moins les historiens de la pensée que le public curieux d'histoire littéraire. Chacun sait que son auteur

s'est donné, à travers toute sa carrière, la mission de signaler le « mal romantique », solidaire d'un mysticisme antirationaliste, d'un sentimentalisme érotique, d'un démocratisme démagogique : ce mal résulte d'un vouloir-vivre, — on nous dit d'un « impérialisme » — individualiste, immoral et anarchique. Avec quelle verve, avec quelle science aussi, M. Seillière dénonce en Rousseau le plus séduisant exemplaire de cette mentalité ivre de vertu, mais dissolue, ardemment religieuse, mais vouée au culte du soi, nul n'en ignore. Ce qu'apporte de neuf ce nouveau livre, c'est un effort pour trouver dans le romanesque les origines du romantique, idée amorcée déjà par certaines pages du *Péril Mystique* (1918), où l'auteur reconnaissait dans le roman romanesque du début du XVIIIe siècle l'une des influences décisives que subit le père de nos romantiques. Ici c'est au Platon du *Banquet* et du *Phèdre*, puis à la longue tradition des romans « courtois » à travers le *Lancelot*, Jehan de Saintré, Marguerite d'Angoulême, Belleforest et d'Urfé, que M. Seillière impute la responsabilité d'un certain sentimentalisme idolâtre de la femme, négateur de toute règle de morale rationnelle. La démonstration est des plus instructives, le plaidoyer captivant, quoiqu'il exagère peut-être la part de l'érotisme dans la formation du romantisme qui a, quoi qu'on en dise, certaines origines rationalistes. Un signe des temps nous paraît à noter : alors que M. I. Babbitt, dans son ouvrage *Rousseau and Romanticism*, dont nous venons de rendre compte découvrait dans le Taoïsme chinois un naturalisme quiétiste analogue à certains aspects de notre romantisme, M. Seillière cherche dans le Japon militaire et féodal une morale exempte de l'obsession de « l'éternel féminin ». L'auteur français, comme l'américain, a fait œuvre comparative, et ce fut pour tous deux une occasion de remarques inédites. Il nous sera permis d'ajouter que M. Seillière eût pu observer dans l'Inde médiévale maint exemple de la connexion entre le courtois et le mystique, qu'il a décelée chez saint François d'Assise comme chez Dante, chez Suso comme chez Fénelon.

P. MASSON-OURSEL.

III. — Logique.

Dr Th. ZIEHEN : *Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage, mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik.* — Bonn, Marcus et Weber, 1920. In-8 de VIII-866 p.; M. 47,50.

M. Ziehen, professeur à l'Université de Halle, offre un manuel de logique imposant par ses dimensions et bourré de documentation. L'ouvrage, nous dit-on, est étroitement connexe de la psychologie et de l'épistémologie propres à son auteur. Ce dernier, néanmoins, a

poussé la modestie jusqu'à s'effacer lui-même et l'on chercherait en vain dans le volume une référence à ses autres travaux. Ce manuel se suffit en effet à lui-même, dans sa consciencieuse et massive plénitude Qu'on en juge par le plan, qui est clair et simple. Après un aperçu historique (p. 17 à 236) on examine les diverses bases sur lesquelles les théoriciens ont cherché à fonder la logique (théorie de la connaissance, psychologie, linguistique, mathématique — p. 241 à 414); on opte pour son autonomie, puis on traite successivement du concept, du jugement, du raisonnement (417 à 795) et l'on termine par quelques pages sur la démonstration (797 à 817) et la théorie des sciences (818-829).

Un examen attentif confirme l'impression que donne l'énoncé des chapitres : un gros effort a été consacré à exposer, une fois de plus, la logique sous son aspect le plus traditionnel, mais il ne faut pas chercher ici une tentative de régénérer l'antique logique formelle. Les entreprises conçues en ce sens font l'objet d'un rapide examen si partiel qu'il apparaît partial : cinq pages sur la théorie linguistique, neuf pages sur la théorie mathématique. La méthodologie des sciences est sans doute envisagée en maint passage; toutefois on ne semble pas avoir pris conscience de la contribution qu'elle peut fournir à une philosophie positive de l'esprit. Si chargé que soit l'ouvrage d'emprunts à des philosophies toutes récentes, il donne l'impression d'une *somme* scolastique sur laquelle n'aurait point passé le souffle vivifiant de Galilée ou de Newton. Les plus puissants efforts de l'induction, de l'expérimentation, de la physique mathématique, de l'analyse et de la synthèse chimiques, de la statistique, de la critique historique pour saisir le secret de la nécessité qu'implique une loi naturelle seraient à peine soupçonnés de l'étudiant qui bornerait à la pratique de ce livre son apprentissage logique. *A fortiori* le lecteur n'y trouvera-t-il aucune indication sur les essais de l'école sociologique pour découvrir à travers la formation et l'histoire des diverses civilisations l'élaboration des catégories et la fixation de formes de raisonnement.

Les lacunes tiennent certes, pour une part, à l'isolement de la réflexion allemande pendant la crise 1914-1918. Ainsi une seconde édition devra faire mention de la récente entreprise d'un Goblot pour préciser le ressort de la démonstration synthétique, et du lucide traité de H. B. Smith (a *Primer of Logic*, Pulaski, Va., 1917). Mais on s'étonnera de l'insuffisante connaissance dont témoigne l'ouvrage relativement à la pensée non allemande. Pour nous en tenir à la France, M. Ziehen semble ignorer l'œuvre d'un Duhem, d'un Milhaud, d'un Meyerson, d'un Rey; il ne connaît de Durkheim qu'un article de 1911 et passe sous silence l'*Année sociologique*, si attentive pourtant à scruter les origines de la pensée logique; un livre tel que *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* semble ne lui être

jamais tombé sous les yeux; le nom de Dufumier ne figure pas parmi les logisticiens; l'*Index scolastico-cartésien* d'E. Gilson n'est pas mis à profit. Au surplus la documentation allemande aurait dû suffire pour faire découvrir dans la *Geschichte der Philosophie im Islam* de T. J. de Boer l'aspect original du péripatétisme musulman, simplement énuméré parmi les glossateurs d'Aristote; et la lecture attentive de *l'Indische Logik* de H. Jacobi, citée, il est vrai, à la p. 20 (où il faut lire Vâtsyâyana au lieu de Vâtsyâyona), eût révélé à l'auteur l'insuffisance d'une demi-page consacrée à la logique de l'Orient. Les éditions futures que mérite ce manuel pourront à cet égard utiliser les ouvrages de Stcherbatsky et de Suali, d'où il appert que la logique indienne soutient le parallèle avec celle dont Aristote fut l'initiateur (cf. *R. Philosophique*, mai et juillet 1917; février 1918). Ajoutons qu'il a manqué à l'auteur de connaître les travaux de ses compatriotes Forke et Otto Francke pour apprendre où réside le caractère spécifique de la pensée logique chinoise, qui a eu ses sophistes et ses nominalistes.

Ces réserves, qui nous apparaissent indispensables, ne nous dissuadent pas de reconnaître que l'ouvrage rendra des services. Le résumé historique est trop long ou trop court : trop long comme sèche énumération de philosophes souvent fort peu logiciens; trop court, car ce qui est dit de chacun est rudimentaire. Par exemple aucune distinction n'est faite, en ce qui concerne Renée (*sic*) Descartes, entre la doctrine de ce qu'on appelle la *Dissertatio de Methodo* et l'exposé des *Regulae*; de même les étapes du Spinozisme sont méconnues et l'examen ne porte que sur l'*Éthique*. Cet historique ne soutient donc pas la comparaison avec celui de Prantl. Toutefois il se trouve dans une certaine mesure complété par d'abondantes « Historische Bemerkungen » éparses dans le volume; et il a l'avantage de poursuivre l'exposé jusqu'à nos jours, tandis que le devancier de M. Ziehen s'arrêtait à la Réforme. Enfin l'analyse détaillée des épistémologies allemandes si nombreuses au cours du XIXe siècle, sera en tous pays la bienvenue.

P. MASSON-OURSEL.

IV. — Psychologie.

LÉON DAUDET : *Le monde des images.* — 1 vol. in-16, 250 p. Paris. Nouvelle librairie nationale, 1919.

M. Léon Daudet, déjà fort connu comme littérateur, homme politique, journaliste, s'est révélé dans ces derniers temps philosophe et psychologue. Assurément ni la philosophie ni la psychologie n'étaient absentes de ses livres précédents, mais elles font l'objet propre de deux de ces derniers volumes.

Faut-il faire abstraction, pour en parler, du reste de son œuvre? Sans doute nous n'avons à examiner ici ni la valeur littéraire de ses romans, ni la qualité de sa politique. Mais il faut bien remarquer l'unité de son œuvre multiple et diverse. Le littérateur, l'homme politique, le philosophe sont trop étroitement unis en lui pour qu'on puisse parler de l'un d'entre eux sans rappeler au moins les autres. Ils ont la même nature, les mêmes qualités et les mêmes défauts.

M. Léon Daudet est un esprit extraordinairement actif, riche en impressions et en idées, très cultivé, vigoureux et sain, combatif et pratique, mais souvent trop pressé, trop vite emporté par sa pensée au delà des objections et des réserves, et peu enclin à revenir sur ses pas pour les examiner. Son style est la traduction transparente et savoureuse, plus expressive que châtiée, de sa pensée en mouvement.

Ce n'est point simplement pour le plaisir de théoriser qu'après avoir écrit — ayant à peine, je crois, dépassé la cinquantaine, — environ trente-cinq volumes et de très nombreux articles de journaux, M. Daudet a donné aux questions philosophiques une part spéciale de son activité. L'étude que je présente aujourd'hui à nos lecteurs et qui fait suite à un volume précédent : l'*Hérédo*, « n'est elle-même, dit l'auteur, qu'un chapitre dans une série d'ouvrages, menée parallèlement à d'autres travaux, et visant un résultat pratique : la lutte, à l'aide de la volonté, contre les maux héréditaires ».

Dans l'*Hérédo*, l'auteur avait examiné le « moi » et le « soi », c'est-à-dire la part des ancêtres en notre esprit, et ce qui s'y trouve aussi d'irréductible et de vraiment personnel, le pouvoir qui dirige tous ses héritages divers, mais qui peut faillir à sa tâche, se laisser envahir et dominer par un ou plusieurs de ses ancêtres. Dans son livre d'aujourd'hui, il nous montre encore à l'œuvre ces facteurs de notre personnalité.

Son idée essentielle, c'est que nos ancêtres continuent sur différents plans à vivre et à agir en nous. C'est à leur action qu'il rapporte le jeu des désirs, des passions et des images ou des idées qui les accompagnent, jeu surveillé, corrigé, utilisé par le « soi », mais où parfois, par la faiblesse, l'ignorance, la négligence du soi, des désordres se produisent, cruellement sentis, et dont on n'a pas toujours su discerner la vraie nature. « En examinant, dit M. Daudet, les images qui se succèdent dans la pensée de chacun de nous, en considérant comment elles s'enchaînent dans le langage, la littérature et les arts différents, ainsi que dans les sciences touchant à l'homme et à sa constitution, j'ai été amené à cette conclusion qu'elles forment pour un même moment de la vie individuelle, des ensembles, des figures, des formes, ce que j'appelle les personimages (*persona... imago*). Elles sont, ces images, flottantes et mobiles, comme les pièces des déguisements ancestraux que revêt continuellement, successivement, notre *soi*, comme des fragments de nos *moi* divers. Ce ne sont pas seu-

lement les aspects physiques, moraux, les penchants et habitudes de nos ascendants qui revivent en nous par larges ondes, à la ressemblance et en prolongation de ces ascendants. Ce sont encore leurs systèmes verbaux, visuels, auditifs, tactiles, organiques, sexuels, et les images suspendues à ces systèmes, ainsi que les fruits le sont aux arbres. Ce que nous prenons pour des aspects séparés, des sensations séparées, fugitives, stables ou obsédantes, n'est que parties et débris ou reflets de personnages ranimant en nous les parents ou ascendants.... Nous n'imaginons point fragmentairement. Nous imaginons par système héréditaire.... »

Cette citation, que j'ai faite à dessein un peu longue, me paraît exprimer assez bien l'idée principale du livre. L'auteur l'applique à toute la vie mentale, il en montre les différents aspects, il examine avec elle, en différents chapitres, le désir, le langage, la conception créatrice, l'oubli, le sommeil et le rêve.

Tout cela est fort intéressant, heureusement mêlé de souvenirs et d'observations personnelles. Sans doute on n'ignorait pas l'hérédité psychologique, mais sans doute aussi on n'en avait pas tiré tout le parti possible, saisi toutes les conséquences. M. Daudet n'a pas prouvé toutes ses affirmations, mais il a rendu vraisemblables un certain nombre des plus importantes et il peut être toujours suggestif. Il n'est pas l'homme des définitions précises et des analyses minutieuses. Il ne rappelle — sinon par le contraste — ni Stuart Mill, ni Renouvier. Sa psychologie est impétueuse et aventureuse, mais elle est pleine de vie, active et débordante. En pensant traiter du monde des images, il a surtout montré le monde des désirs et des tendances. Mais nous n'y perdrons rien.

On peut le discuter sur bien des points. Certaines assertions semblent pouvoir être rectifiées, modifiées, même du point de vue de l'auteur. (Par exemple : « le *soi* est hiérarchique et constructeur, alors que le *moi* est égalitaire et niveleur ». Chaque élément du « moi », chaque ancêtre, si l'on veut, cherche bien pourtant à refaire la hiérarchie à son profit. Cette compétition peut produire l'anarchie et détruire la hiérarchie esquissée par le « soi », mais je n'y vois guère de tendance vers l'égalité.) Souvent on désirerait des renseignements plus précis, des faits plus nombreux et plus analysés. Certaines assertions enfin sembleront étranges et quelques lecteurs auront de la peine à leur trouver un sens acceptable. Par exemple M. Daudet recherchant la forme des personimages, croit pouvoir affirmer que cette forme ne peut être que sphérique, que « les personimages sont des sphères idéales ». La forte imagination concrète de M. Daudet l'a peut-être entraîné ici jusqu'à une théorie dont les difficultés paraissent bien graves, et qui n'est pas en somme essentielle.

Toutes réserves faites sur des points particuliers, il faut savoir gré à M. Daudet d'avoir traité d'une manière si vivante une question impor-

tante et d'en avoir éclairé certaines parties. Il a raison de retrouver en nous nos ancêtres et chacun, en observant des enfants dont les ascendants lui sont connus, peut remarquer en eux la réapparition de manières de sentir, de penser, d'agir qui caractérisaient tel ou tel de leurs ascendants. Ces ascendants persistent-ils en bloc autant que le croit M. Daudet, en sont-ils plus émiettés pour ainsi dire? Trouve-t-on chez les descendants des simples éléments légués par les ancêtres ou des systèmes amples? C'est une autre question. Mon expérience personnelle me porterait à penser que les systèmes ancestraux sont souvent assez désagrégés pour que leurs éléments entrent en des combinaisons fort nouvelles. Il est possible aussi que cela varie avec l'âge, que les frottements de la vie aient pour effet la dislocation des vieux systèmes et l'apparition de synthèses nouvelles et que cela diffère également d'un individu à l'autre.

Disons en terminant que M. Daudet se montre très sévère pour la psychologie contemporaine. Évidemment elle a souvent mérité des critiques, elle en mérite toujours, elle en méritera encore. Cependant la forme d'associationisme que combat M. Daudet me paraît assez abandonnée et, pour mon compte, je ne suis pas sans avoir dit et répété que nous pensions, que nous sentions, que nous agissions par systèmes. Peut-être n'a-t-il pas pris une connaissance assez étendue du mouvement contemporain. Chaque psychologue aura la ressource de penser que ses propres travaux n'ont pas suffisamment attiré l'attention de M. Daudet. Et ce sera une revanche que de se dire que les idées de M. Daudet, qu'on peut déjà considérer comme vraies, et celles qui s'imposeront après de plus longues vérifications, trouveront aisément leur place dans la science actuelle et sans heurter les vues générales sur la psychologie de plusieurs contemporains.

Fr. Paulhan.

J. Varendonck : *La psychologie du témoignage.* — Gand, Hoste, 1914. — In-8 de 196 pages.

C'est tout un domaine particulier de la psychologie, dont l'existence n'a été reconnue jusqu'ici que par Binet en France et Stern en Allemagne, que l'on explore ici avec précision et de la façon la plus suggestive. Quiconque n'a pas lu ces discussions serrées de témoignages recueillis au laboratoire ou au tribunal, ne soupçonne point à combien de sortes d'erreurs sont exposés les témoignages humains, même sincères : erreurs de mémoire, qui présentent pourtant la netteté des souvenirs exacts; erreurs inspirées par la modalité de l'interrogatoire; impossibilité psychologique de donner la description adéquate d'une chose quelconque. La fidélité ou l'infidélité des témoignages peut comporter une formulation mathématique; et les statis-

tiques susceptibles d'être constituées à cet égard ne seront pas jugées vaines ou superflues quand on apprendra combien la véracité est susceptible d'éducation. Cet ouvrage n'intéresse donc pas simplement la psychologie judiciaire, ou même la psychologie tout court; il confine à la critique historique comme à la critique philosophique, et sa lucide rigueur comporte autant d'enseignements pour le philosophe que pour le pédagogue ou le juge.

P. Masson-Oursel.

V. — Pédagogie.

J. Varendonck : *Recherches sur les sociétés d'enfants* (Travaux de l'Institut de sociologie Solvay). — 1 vol. in-4, 94 p. Bruxelles et Leipzig, Misch et Thron, 1914.

Cette étude repose sur les réponses faites à un questionnaire envoyé aux écoles moyennes et normales de Belgique, de Hollande et de France. Sur 308 de ces réponses, 134 ont été retenues. Quelques-unes de ces réponses, d'intérêt inégal, ont été insérées, comme annexes, à la fin du livre. Cette base, un peu étroite, est appuyée sur divers travaux, dont un index donne la liste, et sur l'expérience personnelle de l'auteur.

Voici l'ordre des chapitres, qui ne répond pas exactement à celui du questionnaire. I. Description générale des groupes (Classification. Rapport entre l'étendue des groupes et leur organisation interne. Occupations. Genèse). II. Les chefs (Comment apparaît le chef. Qui est le chef. L'autorité du chef). III. Les membres (Psychologie des membres. La conscience collective. Attitude vis-à-vis des étrangers). Conclusions. Cet ordre, qui pourrait, en divers points, être rectifié et simplifié (certaines divisions, par exemple, ne paraissent être là que pour la forme) est suffisant pour l'exposition des principaux faits.

En voici quelques-uns. Tout d'abord, au premier âge (six ans) il n'y a pas encore d'activité sociale, mais seulement imitation automatique, opposition confuse : les enfants crient tous ensemble, se taquinent, se dénoncent. Un peu plus tard (sept ans), apparaît une activité grégaire, qui n'est encore ni permanente ni organisée : des groupes se forment et se reforment, d'après les affinités. Enfin naissent, à l'école et hors de l'école, des groupements organisés et « céphalisés » (p. 14-19). Les étapes de ce développement ont pour condition principale la durée de la vie en commun.

La tendance de ce développement est une coordination et une subordination croissantes. Les chefs sont désignés spontanément ou par convention, à la faveur de diverses qualités physiques et morales. Leur autorité est plus ou moins forte et constante suivant que le groupement est plus ou moins permanent et spécialisé (p. 42-48).

L'esprit du groupe est caractérisé, chez les individus, par une discipline plus ou moins stricte; un vif désir de considération, d'où souvent de la vantardise; le sens de l'égalité; le goût du secret, à quoi tient, en particulier l'invention ou l'usage de certains argots (p. 49-53). Dans la collectivité, par des sentiments de solidarité ou d'entr'aide; l'exclusivisme à l'égard des autres groupes (p. 55-59); l'effacement de l'esprit et du caractère individuels (p. 61) qui font aisément place à des impulsions inférieures, par exemple de malice ou de cruauté, tournées du reste le plus souvent en dehors du groupe (p. 64).

L'un des faits auxquels on peut mesurer le développement des sociétés enfantines, est l'imitation. D'abord automatique, l'imitation devient ensuite personnelle; on la voit un peu plus tard se faire collective; enfin elle disparaît pour faire place à une activité spontanée du groupement (p. 65-66). Notons que, seules, ces deux dernières phases paraissent avoir un caractère social. Mais il ne paraît pas que les faits allégués permettent de voir dans le passage de l'une à l'autre autre chose qu'un changement d'imitation. Enfin on ne voit pas ce que la formule tirée de là (« Imitation et spontanéité sont ainsi en rapport inversement proportionnel ») ajoute d'utile à celles de Tarde. « C'est dans ces milieux-là, conclut encore l'auteur, que les réactions instinctives qui sont à la base des relations sociales, peuvent être le plus facilement observées, parce que les phénomènes n'y sont pas encore couverts par la complexité de la vie des adultes » (p. 70). Il n'est pas certain que Durkheim eût été satisfait de cette extension de sa méthode, les sociétés enfantines étant justement le résultat d'un effort des enfants pour s'adapter à « la complexité des conditions de la vie des adultes ». Il est vrai que l'auteur serait apparemment peu disposé à admettre cette interprétation, puisqu'il voit une « identité de réactions » dans les sociétés enfantines et dans celles des adultes (p. 69), ce qui ne laisse pas de surprendre ceux que frappent les différences générales entre les conditions de la vie des adultes et celle des enfants. Enfin l'auteur conclut que, pratiquement, l'influence exercée par le développement de la sociabilité enfantine n'est, non plus que les autres, ni toute bonne, ni, comme plusieurs l'ont pensé, toute mauvaise. Mais elle peut être finalement l'un ou l'autre, et c'est l'affaire de l'éducateur d'en tirer parti, en la « canalisant » (p. 63). Certes. Mais l'auteur omet d'en indiquer les moyens. On serait pourtant d'autant plus désireux de les apprendre que, de son propre aveu, sur tout ce développement, « l'influence des parents, et des autres agents de l'autorité est nulle » (p. 70).

On a pu, à l'occasion de quelques-unes des citations précédentes, remarquer certaines particularités d'expression, et tendances de style. Ces particularités ne s'expliquent pas toutes par des belgianismes, ou des fautes d'impression. De ces tendances, la plus sensible à un lecteur français consiste en une préférence pour les termes

plus savants qu'il ne serait utile à la clarté. Si nous nous décidons à signaler ces détails, c'est afin que l'auteur en tire profit. C'est aussi pour que le lecteur soit moins tenté de donner trop d'importance à des taches somme toute légères, et qui ne doivent point ôter sa valeur à une étude honnête et utile.

E. CRAMAUSSEL.

PIERRE DUFRENNE : *La réforme de l'école primaire*, 1919, Paris. Nouvelle librairie nationale, 272 p., 5 fr.

L'auteur, ancien combattant, inspecteur primaire, traite de questions dont l'importance présente est vitale, et que sa profession l'a mis à même de bien connaître. Cela seul assurerait à son livre un vif intérêt.

Quelques-unes des questions traitées sont particulièrement actuelles. L'idée de « l'école unique » est celle de divers réformateurs, notamment des « Compagnons », qui y voient le point de départ d'une rééducation de l'unité nationale. L'auteur ne l'admet point, pour diverses raisons, dont quelques-unes d'ordre pratique. Il ne pense pas que l'on puisse former ensemble des élèves dont les uns termineront là, les autres continueront ailleurs leurs études. Comment enseigner de même l'arithmétique, la grammaire ou l'histoire à ceux qui ne les reverront plus, et à ceux qui auront à les reprendre et à les compléter? La fusion des deux enseignements « ne profiterait ni à l'un ni à l'autre, mais nuirait également aux deux » (p. 19).

S'il n'y a pas lieu d'identifier, il y a lieu de rapprocher les divers ordres et degrés d'enseignement. Dans les limites où on l'a renfermée, l'école primaire manque d'air et de lumière. Elle reste dogmatique et verbale, sans esprit critique, sans contact direct avec les faits. L'instituteur doit, par exemple, parler de l'antiquité, dont par lui-même il ne peut rien savoir. Ne faudrait-il pas lui en ouvrir l'accès, en lui permettant, facultativement du reste, l'étude du latin? Le plus simple serait de le former, non à l'école normale, mais dans un établissement secondaire. « Nous demandons que les instituteurs des enfants du peuple puissent s'entendre de plain pied avec les professeurs des lycées et collèges, qu'ils aient reçu une instruction qui ne puisse être inférieure à la leur qu'en degré, non en nature; qu'ils aient reçu les mêmes leçons et participent à la même culture » (p. 29).

Lourde surcharge, dira-t-on, alors que l'on se plaint de tant d'autres! Et inattendue, à l'heure où il s'agit de former des « producteurs ». C'est l'heure en effet où, pour prévenir toute déviation, il importe que l'école prenne conscience de son rôle essentiel. Ce rôle ne se borne pas au présent, il intéresse l'avenir. C'est des hommes qu'il s'agit avant tout de former (p. 35). Les résultats de l'école-atelier sont et resteront des plus médiocres. Ils seront autres quand l'école aura d'abord pris soin d'instituer des esprits et des âmes. Seul l'enseignement

postscolaire aura à s'occuper des métiers, non pour remplacer, mais pour éclairer l'apprentissage, en lui fournissant des idées et des faits capables de le situer dans son milieu humain (p. 94-98).

L'école primaire ne s'arrêtera d'ailleurs pas là ; elle s'approchera aussi de l'enseignement supérieur. L'instituteur apprendra sa méthode pratiquement auprès des enfants, dans l'exercice de sa profession, et théoriquement aux « Instituts pédagogiques » des Facultés. Là il atteindra « aux sources mêmes de la science, au principe des méthodes » (p. 146).

Ces principes appellent une organisation appropriée. Elle consistera avant tout à dégager, suivant la tradition de Condorcet et de Comte, un « pouvoir institutif », solidaire et indépendant, qui assure les fonctions nécessaires dans le respect et l'exercice de la liberté. Tout d'abord — et là-dessus tout le monde est d'accord — libération politique. Puis, à tous les degrés, à côté des agents d'autorité (directeurs, inspecteurs d'arrondissement, de département, généraux), des Conseils comprenant des représentants de l'enseignement (p. 206-219).

Enfin toute l'institution devra être mise, pour le mieux, au point des mœurs et des consciences. Elle se développera, autant que possible, par l'initiative personnelle et collective. « Nous trouverions un réel avantage à ce que les écoles fussent moins d'État que locales, communales, fondées sur telle initiative pour répondre aux besoins de telle population » (p. 146). Surtout, il importe que les enfants soient instruits selon les vœux des parents. La guerre a mis fin à de misérables luttes qui ne doivent pas reprendre (p. 202). L'école ne blessera aucune croyance, aucune incroyance. Elle enseignera ce sur quoi tout le monde doit s'entendre. Elle sera une base, un point de départ, n'empêchant personne d'aller plus loin, de s'élever plus haut. Telle sera, par exemple, la règle de l'enseignement moral. Il ne s'inspirera ni de Kant, ni du Décalogue, n'invoquera ni la Solidarité, ni le Progrès. Bien plus, elle n'aura point recours à la Conscience, puisque les catholiques s'en défient. Mais elle appellera l'attention sur l'intérêt personnel, éveillera le souci de l'intérêt général, et surtout elle énoncera les préceptes dans lesquels se résume l'expérience humaine, au nom de la famille et de la patrie, qui l'ont instituée à cet effet, et sous leur autorité (p. 249). Essentiellement, elle sera « le guide et la transmetteuse de la tradition française » (p. 251).

On a sans doute reconnu, dans ce résumé, les tendances de l'esprit et du livre : détachement de l'institution existante et désir d'une reconstruction totale; retour aux directions, aux aspirations profondes de l'âme nationale; préférence pour les solutions libérales, régionalistes, locales; réalisme pratique. Ces tendances sont communes à beaucoup de Français d'aujourd'hui. Bornons-nous à noter la forme particulière qu'elles reçoivent dans ce livre.

C'est tout d'abord une sorte de parti pris en faveur des solutions les

plus nettes, les plus entières, fussent-elles paradoxales. L'auteur est un libéral. Il le montre, par exemple, en admettant que le complément religieux de l'école soit donné, au besoin, dans le local de l'école même (p. 235). D'autre part, il est un laïque : aussi expurgera-t-il les programmes de tout vestige d'idée religieuse, se contentant, s'il rencontre « Dieu », ou la « prière », de les renvoyer au prêtre, ou bien au dictionnaire (p. 239). Solutions simples, pratiques en apparence, en réalité factices, et probablement inutiles. Peut-être est-il, autour de l'école, des oppositions que l'attitude la plus louable de déférence ou de bienveillance ne saurait apaiser. D'autre part, puisque nous sommes en train de réformer l'esprit de cette école et notamment d'en améliorer la neutralité, ne conviendrait-il pas, si l'on veut obtenir une attitude sincère, et qui porte, de faire plus de confiance au tact et à l'intelligence de l'instituteur?

Il est vrai que, s'il donne volontiers à ses idées leur forme la plus entière, l'auteur ne s'y tient pas en tout. Point de dogme, dit-il, en ce qui concerne l'école : des faits! En vertu de quoi, d'une part, il repousse « l'école unique » et, d'autre part, demande la formation des instituteurs au lycée. L'un et l'autre en vertu de motifs d'ordre pratique sans doute, mais tout de même *a priori*. Autrement n'aurait-il pas d'abord fait ou attendu l'enquête qui lui aurait montré si réellement les résultats de l'école au lycée valent ceux de l'école primaire, même en vue de préparer des études ultérieures, ce qui est douteux; et si réellement les classes secondaires sont aptes à former des instituteurs, ce qui paraît fort improbable. De même, dans l'enseignement moral, point de doctrine, nous dit-on. Faisons simplement appel à l'intérêt particulier, à l'intérêt général. Comme si de tels appels n'impliquaient pas une doctrine, et même contestable! Enfin l'illusion n'est-elle pas double, lorsqu'on nous propose de remplacer la « conscience » par la « tradition »? Le traditionalisme moral est en effet difficilement pur de toute doctrine; et l'intervention de la conscience morale est sans aucun doute encore et en tout cas nécessaire, ne fût-ce pour choisir et interpréter les traditions.

Ces réserves portent, on le voit, sur deux caractères opposés : trop de logique au regard des faits; pas assez de logique dans le maniement et la suite des idées. Double lacune qui tient sans doute en grande partie à la situation de l'auteur, dont les idées sont peut-être encore un peu neuves, et qui se trouve être encore ici un « Combattant ». Mais de telles réserves laissent entières l'estime et la sympathie qu'inspirent un livre et un esprit animés, clairvoyants, ouverts aux tendances et aux idées actuelles, qu'ils dépassent même volontiers. La satisfaction qu'il en reste au lecteur est d'autant plus complète, qu'à cette heure et en cette matière, il compte moins sur des solutions que sur des recherches, et sait que la meilleure manière de servir la vérité est de provoquer la discussion.

E. Cramaussel.

Revue des périodiques

Revista de Filosofia.

Marzo 1919 - Enero 1920. Buenos Aires.

José Ingenieros : *La morale d'Ulysse.* — Étude sur le caractère d'Ulysse qui est plutôt une leçon de morale actuelle sur la sincérité. Le héros grec est d'ailleurs replacé dans son milieu, milieu où la ruse et même la fraude sont admirées. Homère le fait égal en gloire à Achille, peut-être même supérieur comme plus représentatif de la race. Mais le rapprochement avec la politique de Machiavel et le culte de la réussite manque, selon nous, de vérité sociologique. L'admiration du primitif pour la ruse même immorale a quelque chose de naïf comme devant une première révélation du pouvoir de l'intelligence, de même qu'il ne distingue pas encore nettement l'art de la dissimulation du pouvoir de se dominer.

C. Reyes : *Démocratie individualiste.* — De ce point de départ, critique d'un état social dont les inégalités proviennent de largesses faites à des particuliers de territoires que l'immigration et le travail ont mis ensuite en valeur, l'auteur conclut à un idéalisme égalitaire conciliable avec le programme minimum du socialisme, applicable aussi aux rapports entre peuples suivant les idées de Wilson. Il mentionne un curieux passage d'Alberdi d'après lequel la suprématie est en raison inverse du degré de civilisation, l'obstacle à l'établissement de l'état social entre les nations, résidant dans l'existence des grands États qui sont comme les grands seigneurs dans cette société d'égaux à naître.

R. Melgar : *La rééducation de l'humanité.* — L'école n'a jamais formellement condamné la guerre. L'auteur attend une rééducation de l'humanité d'une internationalisation de l'enseignement donnant une vue panoramique de la participation de chaque patrie au progrès universel. Conditions favorables : l'intérêt pris par l'humanité à la guerre du droit en un temps où les masses populaires ont en leurs mains le sort du globe, — et le rare événement d'une victoire non accompagnée d'un enivrement de l'orgueil national.

W. Solá : *Problèmes actuels de la biologie.* — Sur l'apport de Pi y Suñer et Turró à la thèse de la double corrélation fonctionnelle, nerveuse et humorale, et de la solidarité inter-organique. Prédominance de la fonction trophique liée à l'idée d'une sensibilité profonde régu-

latrice. Merveilles d'adaptation improvisée réalisées par les fonctions végétatives et leur relation avec les centres nerveux supérieurs et l'unité consciente.

J. INGENIEROS : *Genèse des sensations externes.* — Schéma ingénieux faisant se rejoindre par le haut la gamme discontinue des excitants vibratoires agissant sur les récepteurs sensoriels ou artificiels, et celle des excitants matériels. L'auteur distingue deux types primordiaux de sensibilité dermique inélective, tactile et thermique, et préconise une préalable étude des tropismes spéciaux indépendamment de l'étude polyphylogénique de la sensibilité animale.

J. PÉRÈS.

Rivista di Psicologia.

Settembre 1918. Dicembre 1919.

G. FERRETTI : *L'imitation et l'enfance.* — Qu'il s'agisse de l'auto-imitation dont la matière est fournie par le passé ancestral, ou de l'hétéro-imitation, l'imitation chez l'enfant est invention, elle répond au besoin de nouvelles conquêtes de son activité. Elle n'est pas formation par l'extérieur, elle est une analyse, une expérimentation variée, exigence à laquelle se trouve conforme cette tendance de l'enfant à se muer tour à tour en personnages divers; son jeu ne doit pas être confondu avec le jeu récréatif de l'adulte. Peut-on d'ailleurs jamais imiter vraiment (s'il ne s'agit pas d'imitation pathologique ou de simulation tout extérieure), sans réinventer, pénétrer, dominer ce que l'on imite?

G. C. FERRARI : *Le désastre de Caporetto et la bataille de Vittorio Veneto.* — Comme en de précédents travaux de l'auteur, ces événements de guerre sont envisagés au point de vue des causes psychologiques, comme réalisant pour la psycho-pathologie une expérimentation sans égale. Le point de vue de l'utilité pratique n'exigeait pas moins que de telles études (dont la publication fut à tort retardée) fussent faites sans attendre, pour qu'il pût être fait état de leurs constatations. La recherche d'une objectivité tout abstraite qui ne pourrait être atteinte qu'avec un recul suffisant dans le passé n'a jamais abouti qu'à rendre inutiles les enseignements de l'histoire.

S. DE SANCTIS : *Psychologie de la vocation.* — C'est une nouvelle application de la psychologie différentielle. Déjà en matière de vocation sacerdotale, la vocation externe dont l'importance n'est nullement sacrifiée à la vocation interne (appel intérieur) correspondait au côté psycho-physiologique de l'aptitude. La tendance de l'école secondaire technique américaine est opposée à la spécialisation des vocations, parce que la machine nivelle les métiers. Il ne peut en être de même en Europe. Dans la détermination de la vocation externe, il est

désirable de pouvoir discerner et éveiller les aptitudes latentes. Mais la vocation interne ou inclination doit aussi entrer en ligne de compte. Le point de vue de rendement n'est pas tout.

G. Fornaseri : *Recherches sur l'activité médiumnique*. — Au point de vue psychologique, il n'est pas contestable que ces phénomènes ouvrent une perspective sur les possibilités de remémoration de l'oubli. Au point de vue dynamique, l'auteur admet qu'on y puisse voir une extériorisation de la motilité.

J. Pérès.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

Bury (J. B.). — *The idea of Progress*. In-8 de xv-377 p. ; Macmillan, London, 1920.

Dalcroze (E.-Jacques). — *Le rythme, la musique et l'éducation*. In-8 de 234 p. ; Jobin, Lausanne, et Fischbacher, Paris.

Defourny (M.). — *Aristote et l'Éducation*. In-8 de 176 p. ; Institut sup. de Philos., Louvain, 1919.

Duprat (G.-L.). — *La psychologie sociale*. In-18 de 370 p. ; Doin, Paris, 1920.

D'Eichthal (E.). — *Du rôle de la mémoire dans nos conceptions métaphysiques, esthétiques, passionnelles, actives*. In-8 de 198 p. ; Alcan, Paris, 1920.

Frati (L.). — *Pietro da Moglio e il suo commento a Boezio*. In-8 de 40 p. ; Ferraguti, Modena, 1920.

Handyside (J.). — *The historical method in Ethics, and other essays*. In-8 de xvi-97 p. ; Univ. Press, Liverpool, 1919.

Lapie (P.). — *Pédagogie française*. In-16 de v-216 p. ; Alcan, Paris.

Lecat (M.). — *Pensées sur la science, la guerre et sur des sujets très variés*. In-8 de vii-478 p. ; Lamertin, Bruxelles, 1919.

Le Foyer (L.). — *La défense des Persécutés*. In-16 de ix-305 p. ; Soc. Mutuelle d'édit., Paris, 1920.

Leighton (J. A.). — *The field of Philosophy*. 2 Ed. In-8 de xiii-48 p. ; Adams, Colombus (O.), 1919.

Murat (Drs L. et P.). — *Les merveilles du monde animal*. In-8 de 390 p. ; Téqui, Paris, 1914-1920.

Ossip-Lourié. — *La graphomanie*. In-8 de 232 p. ; Alcan, Paris.

Osty (Dr E.). — *Le sens de la vie humaine*. In-16 de xi-271 p. ; Ren. du Livre, Paris, 1919.

Volsky (S). — *Dans le royaume de la famine et de la haine, la Russie bolchéviste*. In-16 de 157 p. ; Union, Paris, 1920.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Le mécanisme de la pensée
Les schèmes mentaux

Aristote disait : « Il n'est pas possible de penser sans images ». Ce dernier mot, vingt-cinq siècles n'ont pu l'éclaircir, et l'opération de penser est demeurée, pour la pensée, une énigme. Sous le nom mystérieux d'images, on a ramassé comme à la pelle des matériaux ou si complexes, ou si informes, qu'ils se prêtaient bien mal à reconstruire l'intelligence. Relisez Taine et les psychologues du XIXe siècle, toujours il est question d'images, leur psychologie est la psychologie des images. Par là ils entendent deux choses bien différentes : tantôt des images totales, qui sont une manière de réplique, fac-simile ou double des objets; et tantôt des images élémentaires, qui sont on ne sait quelle stérile poussière mentale, insaisissable déblai, plus théorique que réel, et qui ne peut que retourner en poussière. Que cette entreprise ait mal abouti, nous n'en voulons pour preuve que l'épaisse nuit où demeure enfouie la forme sensible de la pensée, celle que les spécialistes appellent la perception, et qui est la compréhension concrète du monde par le regard, par l'ouïe, par les divers sens.

Modifiant la formule d'Aristote, nous avançons qu'*il n'est pas possible de penser sans schématiser*. Schématiser, c'est simplifier c'est mettre en valeur l'intéressant, et c'est négliger tout le reste plus ou moins, jusqu'à le laisser pour nul entièrement. Cet acte est l'acte essentiel de la pensée, celui qui se retrouve dans chacune de ses opérations, depuis celle d'apercevoir, jusqu'à celles de juger, de concevoir, de raisonner.

I

Les schèmes mentaux.

Qu'est-ce qu'un schème? Les jouets et les jeux vont le faire comprendre.

Le jouet idéal n'existe pas, non plus que tout autre idéal. Celui qui s'en rapproche le plus, c'est peut-être la poupée en chiffon, faite d'un nœud d'étoffe et d'un linge boudiné. Elle seule se prête à toutes les tyrannies et à toutes les tendresses, comme un petit être presque vivant, fraternel et parfaitement docile. C'est pourquoi elle ne saurait passer de mode. Au contraire, la précieuse poupée articulée, celle qui marche, qui dit : « papa et maman », qui a un visage « caractérisé », a beau d'abord émerveiller : elle a ses infériorités. Cette prétentieuse a honte d'être ce qu'elle est, un schème : elle s'efforce, en vain d'ailleurs, et à quoi bon? de l'être aussi peu que possible. Comme trop d'entre nous, elle méconnaît sa fonction propre, son essence psychologique. Laborieusement, elle s'ingénie à intégrer le modèle concret, par ses yeux qui se ferment et qui s'ouvrent, par ses cils qui sont comme des cils, et par ses mains orthopédiques. Mais l'enfant dépiste les savants subterfuges, le contre-poids, la segmentation crustacée, et ce liège où est collée la perruque, et ce clou qui fixe la semelle. Elle n'a pas toutes ces tares, la poupée en chiffon. Et elle a toutes les perfections dont il plaît de la parer : c'est à elle qu'il faut retourner, sans crainte de casser les joues, ou de détraquer des mécaniques.

Une fillette court sur une pelouse, avec d'étranges volte-face, et poussant les hauts cris. Interrogée, elle explique qu'elle garde des vaches. « Mais où sont les vaches? sont-ce ces pierres? ou ces arbustes? ou ces fleurs? — Mais non, c'est bien plus amusant, ce sont des vaches en idée : alors elles font comme je veux, elles s'échappent, et je les ramène ». En l'absence de ses joujoux, elle s'amuse avec des fantômes qu'elle crée.

Ou encore, un enfant ramasse un caillou, il tourmente un animal, il tiraille ses vêtements, il fait sonner sa timbale, il renverse sa chaise. Mais quand l'objet qui sert au jeu n'est pas lui-même schématique, l'acte de jouer, du moins, reste une esquisse toujours, inachevée, sans aboutissement, sans utilité positive. Certains jouets peuvent être appelés intégraux, ce sont de véritables outils et machines, le seau et la pelle de plage, une scie apte à scier, un couteau qui coupe, des clous et un marteau, une chaudière qui fonctionne, un cerf-volant, une pile et une bobine électriques. Même avec ces objets « vrais », l'enfant ne fait que jouer. Qu'est-ce à dire, sinon exécuter des actes et des travaux schématiques?

La plupart des jouets sont des schèmes, des copies simplifiées, abolissant un grand nombre de propriétés du modèle intégral. Ces profils, sans dessin intérieur, tracés au trait ou découpés aux ciseaux, de personnages, d'animaux, d'arbres, de maisons, sont des schèmes extrêmes, purement visuels, unilatéraux. A mesure qu'un dessin intérieur circonstancié est ajouté à ces contours, le schème devient moins extrême. Déjà les catalogues commerciaux fournissent des collections de schèmes détaillés, le coloris des chromogravures est un enrichissement de plus. Mais la photographie en couleurs la plus fouillée est encore un aspect unilatéral, supprimant tous les autres aspects du modèle, ainsi que toutes les propriétés autres que visuelles. En caoutchouc et en celluloïd se vendent des moulages creux, réduits à l'écorce superficielle, et qui font songer aux simulacres de Démocrite et d'Épicure. Ces schèmes sont omnilatéraux, et non plus en projection plane : en même temps que visuels, ils sont tactiles et moteurs. Un chien en bois, et même un chien empaillé, est une simplification, par l'absence des détails infinis de la vie, que découvre sur la bête camarade une investigation menue, parce qu'il n'aboie, ni ne mord, ni ne se défend, ni ne se meut spontanément.

D'autre part, ce chien-jouet est forcément difforme. Il possède des qualités et des réactions que le modèle n'a pas. Il est trop raide, trop léger, trop dur, ou trop mou. L'abolition se complique d'altération. Les poupées de caoutchouc ont des renfoncements, des flexions qui n'imitent ni ne simplifient le modèle, mais qui le dénaturent. Leurs visages élastiques se laissent tirailler en grimaces monstrueuses. Et puis, il y a les accidents, les yeux qui sombrent dans le creux des crânes, les membres qui s'amputent, les ventres qui crèvent, les têtes guillotinées. Ces affreux délabrements ne sauraient motiver une exemption de service. L'enfant passe outre. De même, il n'a cure des disconvenances métriques : il met en rond, au our d'une table à manger, des invités d'inégales échelles. Même insouciance, si la tête et les pieds de la poupée qui a sommeil dépassent du lit trop court. Et pourquoi ferme-t-il les yeux sur tant de disgrâces ? C'est que l'enfant a moins en vue la matérialité des choses, que l'idée, c'est-à-dire, que le thème, le programme, l'acte schématique.

Qu'est-ce que la dînette, la classe, la boutique, la toilette, la

promenade, la maladie, la punition, la chasse, la guerre, sinon autant de drames en esquisse, où il enrôle ses figurines, esquisses elles-mêmes ?

Le schématisme des jouets et du jeu a pour effet d'introduire l'enfant dans des cercles de vie étrangers ou supérieurs à la sienne. Sans cesse, autant qu'il faut, il invente de nouveaux schèmes, imaginaires ou matériels, pour pousser plus avant ses conquêtes. Certains jouets et certains jeux invitent à la synthèse des schèmes comme les boîtes de construction, les cubes, le puzzle, l'enluminure ; d'autres, à l'épuration des schèmes, à leur analyse, comme le dessin de bonshommes ; d'autres enfin permettent de pratiquer alternativement et à volonté composition et décomposition schématiques, par exemple, le modelage avec de la glaise. Et ainsi le schématisme enfantin amorce les plus fécondes méthodes expérimentales et rationnelles de l'art et de la science.

Que sont au juste les schèmes mentaux; d'où viennent-ils; de quels matériaux, de quelle étoffe sont-ils ourdis ? quelles sont leurs caractéristiques ? comment surgissent-ils en nos esprits au besoin ? et pourquoi, pendant même qu'ils agissent, qu'ils prêtent aux choses une physionomie et un sens, pendant même qu'ils nous font « apercevoir », demeurent-ils eux-mêmes si secrets, si peu aperçus ?

Chacune de ces questions mérite une réponse.

D'où viennent les schèmes dont est meublé notre esprit, et de quoi sont-ils faits ? Nous allons voir qu'ils sont issus de bien des sources, et forgés de bien des métaux.

D'abord, il y a des schèmes artificiels, fournis tout faits, que nous ramassons aux carrefours, aux étalages, pendus à un clou, posés sur tables et étagères, attachés à nos vêtements, enfouis au fond de nos poches. Nous voulons parler des enseignes, emblèmes, réclames, figurations. Le porte-plume avec lequel j'écris est annelé, il schématise un roseau; la serge de mes vêtements schématise des traits qui se contrecarrent; mon gousset contient des schèmes sur bronze, argent, nickel et papier, et ma main trace des caractères, qui sont des schèmes. D'autre part, il y a des schèmes naturels, les silhouettes d'objets, d'animaux, de personnes, que découpent les ombres portées. Dans la brume ou la pluie, et le soir, entre chien et loup, ou encore à travers la vitre embuée, nous recueillons des clichés épurés, dont nous connaissons par ailleurs

les modèles en leurs états détaillés. Emportés par un véhicule rapide, ou trop pressés pour contempler, nous dérobons au passage des visions schématiques. Il ne faut qu'un clin d'œil pour cueillir une moisson de schèmes; il faut toute une longue application pour explorer une seule réalité; et encore les minuties qu'on y découvre ne sont-elles que des schèmes toujours, d'un degré différent d'approximation, d'extraction, de simplicité. Le coin de l'œil est incapable de recevoir autre chose que des schèmes très simples. Chaque fois qu'un objet vient à sortir de notre vision directe, qui est distincte, c'est-à-dire relativement détaillante, et chaque fois qu'il y entre, c'est forcément en passant par la zone de vision marginale, ou indirecte, qui est une vision à grands traits et à grandes masses, une vision simplifiante, schématisante. Il en va de même pour le toucher. La pulpe des doigts et les lèvres discernent finement le minuscule : mais la paume des mains et la peau du corps ont des impressions de tact grossement calibrées. Pour l'ouïe et pour l'odorat, c'est la distance, ce sont les écrans interposés, qui se chargent de dépouiller les complexes.

Une suffisante explication de la nature des schèmes ne saurait se dispenser de préciser leurs qualités fondamentales. En premier lieu, ce sont des images *simplifiées*, résiduelles, épurées, débarrassées des surcharges accessoires. En second lieu, par leur action sur les données qu'elles interprètent, ce sont des images *simplifiantes* ou *simplificatrices*, qui délivrent provisoirement de tous impédiments annexiels l'objet où elles s'attachent, et n'en retiennent que ce qui leur est similaire, n'en extraient que leur propre effigie. En troisième lieu, les schèmes sont des cadres *collectifs*, valables pour plus d'un objet particulier : par exemple, le schème « disque » convient à la pleine lune, à la tranche d'un arbre, à une assiette, à une vertèbre, à un visage épanoui, à un signal de chemin de fer, etc. En quatrième lieu, ils sont *collecteurs*, voire même *génériques*, dans la mesure où ils opèrent le rapprochement et l'identification partielle d'objets qui sont, à d'autres égards, dissemblables. En cinquième lieu, les schèmes sont *discriminateurs*, *répartiteurs*, ils opèrent la distinction d'objets qui sont en grande partie semblables. Telles sont les principales fonctions psychologiques des schèmes.

Ce n'est pas toujours, tant s'en faut, du premier coup, sans

tâtonnements, erreurs ni peine, que les schèmes appropriés viennent à point nommé se confronter au matériel que nos sens présentent pour le traiter et le réduire. Croyant répéter une remarque de son père, qui dit « il ruisselle de vie », un enfant de deux ans traduit, avec ses schèmes : « la ficelle du lit » : par le même procédé, *Sauercraut* est devenu « choucroute », *Schijtgroen*, nom hollandais d'une couleur jaune, a donné le terme d'atelier « stil-de-grain », les buralistes transforment volontiers les allumettes amorphes en allumettes « amorces », ce qui est une réduction à un schème plus familier. Une parole mal articulée, ou mal transmise par un appareil téléphonique défectueux, est auditivement aperçue sans trop de difficulté, tant qu'il s'agit de mots courants, confirmés par le contexte. Mais les noms propres sont mal entendus, il est nécessaire de les faire épeler, car nous n'avons pas des schèmes tout prêts, ou encore, il existe plusieurs noms propres de sonorités voisines, et nous sommes embarrassés pour le choix du schème. De même pour l'appel des nombres, pour l'épellation des lettres alphabétiques. Une fillette de douze ans, à qui l'on dicte : « l'étrange coutume » écrit : « les tranches coutumes ». Les illusions auditives des malades persécutés procèdent d'un mécanisme assez semblable : ils déforment ce qui est dit, en usant des schèmes, toujours en alerte, de leur inquiétude soupçonneuse. On ferait mainte observation comparable sur la confusion et la sélection des schèmes visuels. Une petite fille ne réussit pas à comprendre un dessin à la sépia, représentant une cascade : elle le schématise à sa manière, elle y aperçoit, chaque fois qu'elle le regarde, un loup. A qui les schèmes familiers en éveil n'ont-ils pas joué quelque mauvais tour? On saute au cou d'un inconnu, le prenant pour un ami attendu, on devance un signal, persuadé qu'il a été donné, on reconnaît faussement le pas ou la voix de celle qu'on aime.

D'une théorie exacte du schématisme, il ne s'y faut point tromper, on est en droit d'attendre une rénovation de la psychologie, et peut-être une philosophie de l'esprit. Stades de la formation intellectuelle de l'enfant, mystères de la pensée animale, doctrine du jugement, du concept, du raisonnement, explication du comique, du rêve, définition du sentiment, mise au point des notions du temps, de l'espace, du rythme, sans compter plus d'un

phénomène de pathologie mentale, voilà des questions qui vont se présenter sous un autre jour et passablement s'élucider. On ne manquera pas d'objecter qu'il est bien étrange, si les schèmes possèdent vraiment tant de vertus merveilleuses, que nous soyons les premiers à les signaler. Nous répondons qu'ils ont été entrevus par les sophistes, les socratiques, Platon; qu'Aristote a fondé sur eux son impérissable syllogistique; que Kant a écrit, sur l'espace et le temps, son « schématisme transcendental »; et que Bergson insiste sur le rôle des « schémas dynamiques » dans maintes opérations, en particulier dans l'acquisition des souvenirs et leur évocation, l'attention, l'effort spirituel. Toutefois il faut bien avouer que ces heureuses incursions demeurent locales et disjointes. Ce qui manque, ce que nous tentons aujourd'hui d'ébaucher, c'est la vue d'ensemble, c'est l'occupation et l'organisation d'une contrée, où plus d'un explorateur a pris pied et a préparé les routes. D'ailleurs, ce n'est pas sans cause que les schèmes sont demeurés plus qu'à demi ignorés, en dépit de leur importance, de leur incessante et pullulante activité. On ne saurait mieux les comparer qu'à ces composés intermédiaires, matériaux de la chimie organique. L'empirisme ne connaissait que les complexes intégraux, objets de l'analyse immédiate et superficielle. Et la science ne connaissait que les corps simples, résidus des décompositions brutales et totales. Il était réservé à Marcellin Berthelot de créer l'analyse organique intermédiaire. De même, il est temps de perfectionner aujourd'hui l'*analyse psychologique intermédiaire*, dont le domaine est celui du schématisme. Elle se tient à mi-chemin entre la psychologie immédiate du roman et du théâtre, empiriquement descriptive, et la psychologie élémentaire classique. Cette dernière se contente de résoudre brutalement et totalement toute pensée, toute émotion, toute action en éléments résiduels ultimes, sensations et mouvements; c'est proprement détruire sans expliquer. Le schématisme, au contraire, explique sans détruire. Au-dessous du fouillis chatoyant de la conscience immédiate, par un déblaiement progressif et mesuré, l'analyse intermédiaire décèle les formations moyennes qui se dérobaient, les radicaux de plus en plus simples que, d'un seul bond, la méthode de décomposition élémentaire outrepassait. Taine a écrit sur l'intelligence un livre célèbre, où se juxtaposent, ou plutôt se heurtent, à propos des images, de

trop riches peintures, toutes littéraires, et une trop pauvre doctrine, toute atomique, de leur association. En maint endroit, il parle des schèmes, mais c'est seulement pour les dédaigner. Il les appelle des images rudimentaires, incomplètes, dégradées, avortées, des fantômes d'images, des spécimens manqués. Et ainsi, il traite comme un déchet inutilisable ce qui devait lui fournir la clef de son sujet.

Nous avons défini le schème et sa fonction, démontré sa réalité. Nous allons maintenant saisir sur quelques exemples son rôle instrumental, en une opération qui s'appelle apercevoir, et qui occupe, dans la série des actes de la pensée, une position centrale. Il ne nous restera plus enfin qu'à descendre et monter l'escalier, ayant désormais en mains une lampe. Au-dessous de la fonction d'apercevoir s'étagent celles de percevoir et de sentir; au-dessus, celles de juger, de concevoir, de raisonner. C'est par rapport aux aperceptions et aux schèmes aperceptifs, que nous entreprenons d'interpréter chacune de ces différentes applications de l'intelligence.

II

L'Aperception.

Que signifie *apercevoir*?

Littré dit que c'est « commencer à voir... recevoir des perceptions », et Larousse que c'est « voir subitement ». Le mot voisin est : *aperçu*, substantif masculin. Il est défini par Littré : « une première vue, une vue rapide sur un objet; exposé au premier coup d'œil; exposé sommaire »; et par Larousse : « première vue d'un objet, exposé sommaire d'une affaire; appréciation, jugement ».

Ces formules sont immenses. Mais encore faut-il les déchiffrer, et comme nous allons voir, les corriger en les précisant, car elles ne sont elles-mêmes que des aperçus furieusement expéditifs.

On aperçoit une femme qui passe, ou on l'entrevoit. C'est un acte très différent de voir. C'est une impression sommaire, saisie au vol. C'est la capture mentale d'un ensemble dépouillé de détails. C'est la cueillette d'un « instantané », mais mouvant

et signifiant : par exemple, d'une proportion ou d'une allure, ou d'un sourire, ou d'une grâce, ou d'une jeune candeur, ou d'une vie frémissante, ou d'un regard voilé et qui semble pensif. Combien de femmes sont plus belles étant aperçues qu'étant vues? cet œil inconnu qui se dérobe est un grand poème fermé. S'il s'ouvre et se laisse lire, il n'est trop souvent qu'une prose assez plate. On en peut dire autant de bien des choses : Combien gagnent à être aperçues ou entrevues, plutôt que vues? Donc, s'il est bien vrai qu'apercevoir est moins que voir, quant aux détails, qui sont omis ou méconnus, par contre, c'est plus que voir, quant à l'interprétation. Car c'est extraire, c'est happer une signification, ou la prêter : en tous cas, c'est déchiffrer, tandis que voir n'est seulement que copier, que reproduire.

Dès maintenant, nous détenons le mot, celui que les dictionnaires auraient dû avancer : apercevoir, c'est schématiser.

De plus, les livres ne parlent d'apercevoir que par la vue. Or, on aperçoit aussi avec l'ouïe, et avec n'importe quel sens. Le bruit d'une automobile qui passe, s'il est reconnu à la volée, est l'occasion d'un aperçu auditif, ou, si l'on veut, d'une aperception sonore, et pourquoi ne pas dire d'un schème sonore? Une bouffée parfumée propose une aperception à l'odorat, elle est déchiffrée par un schème olfactif. Un frôlement offre au tact une aperception, c'est un schème tactile qui l'interprète.

Nos sens ont deux fonctionnements très différents. Tantôt ils se bornent à refléter avec servilité, comme ferait un miroir. C'est leur fonctionnement passif, machinal, niais, qui se traîne, qui rampe, inintelligent, de détail en détail, qui égrène le réel lourdement, étroitement, sans recul, sans vues d'ensemble. On appelle cela percevoir. Et les espèces du genre percevoir ou, si l'on préfère, les modes de perception, sont voir, entendre, recevoir les odeurs, toucher. Tantôt au contraire le fonctionnement de nos sens est intelligent, interprétant, actif, et, pour tout dire, schématisant : et voilà ce qu'il faut entendre par apercevoir.

Littré, à propos d'apercevoir, et Larousse, à propos d'aperçu, ont donc tort de dire qu'apercevoir est commencer à voir, et qu'un aperçu est la première vue d'un objet. Commencer à voir, ce n'est déjà que voir, et ce n'est point, s'il vous plaît, schématiser. De même commencer à entendre, à odorer, à toucher : tout cela n'est que

perception, ou début de perception. Apercevoir est bien autre chose : c'est une opération autonome, d'un ordre différent, supérieur, plus noble. Nous avons, en français, des termes pour exprimer les velléités d'apercevoir avec chaque sens, et pour traduire comme qui dirait le schématisme d'attente, les schèmes anticipants. Chercher à apercevoir avec la vue, c'est regarder. Avec l'ouïe, c'est écouter. Avec l'odorat, c'est flairer. Avec le goût, c'est déguster. Avec le tact, c'est palper. Nous possédons même un terme bi-sensuel, commun aux aperceptions du tact et du goût : tâter.

Qui ne s'est amusé à apercevoir dans un carrelage monotone des groupements fantaisistes; dans les nuages, dans les veines d'un marbre, dans les taches d'un vieux mur, de saisissantes figurations, dans le tic-tac de la pendule un rythme de paroles, ou dans le bruit d'un wagon d'incroyables symphonies? Pour peu que l'attention ait du loisir et s'applique, toutes sortes de schèmes familiers s'éveillent sans que nous y songions, sortent des profondeurs de l'oubli. Ils se projettent sur les présentations sensibles du moment, ils transfigurent les données, ils hantent pour nous les choses. Cette hantise des choses par nos schèmes, nous l'accueillons avec le sentiment d'objectivité : ils s'amalgament si étroitement aux textes perçus, que la métamorphose nous frappe à l'improviste, tout comme si elle jaillissait des réalités extérieures vers nous, au lieu de sourdre de nous vers elles.

Présentons une page de Xénophon à deux personnes, l'une tout à fait illettrée, et l'autre sachant lire le grec, mais non point le traduire. La première perçoit, la seconde aperçoit. Quel est le mécanisme de cette aperception? Mainte expérience permet de le connaître. En devenant courante, la lecture cesse de procéder par épellation littérale ni syllabique, chaque mot est reconnu à sa physionomie totale, et même, des groupes de mots sont identifiés d'un seul coup, par une opération subite, indécomposée, indécomposable. Cette opération consiste à traiter un mot, ou tout un membre de phrase, comme une individualité amie, dont nous possédons le cliché mental, et que nous retrouvons de la même manière que, dans la rue, nous retrouvons un camarade. Aucun détail n'est scruté. Nous n'avons garde d'analyser. L'allure, l'ensemble, l'aspect sommaire, voilà ce qui fait reconnaître. Autrement dit, le schème.

Le monde visible tout entier est un texte que le somnolent l'idiot, que l'aliéné stupide voient sans le lire ni seulement l'épeler Et telle est l'étroitesse de notre intelligence, que sa fixation énergique par quelque intérêt, qu'il soit externe ou qu'il soit interne, laisse indéchiffré, sottement perçu, ce qui frappe les sens du distrait. On en doit dire autant du monde sonore, et du langage entendu. Une conversation en langue étrangère n'est qu'un bruit perceptif. Il en va de même pour le langage des choses. Les mille sonorités de la maison et de la rue, de la ville et de la campagne, demeurent lettre morte, ne sont pas distinguées, identifiées, si pour une raison quelconque nos schèmes ne se mettent pas de la partie, pour débrouiller et reconnaître.

Mettez aux mains d'un enfant de deux ans un tire-bouchon, une coupe trop pleine, une bougie allumée, un petit oiseau vivant, qu'il ne faut ni laisser s'échapper, ni trop serrer. Il n'est pas encore en possession des schèmes moteurs qu'exigent ces maniements délicats.

Formulons maintenant une conclusion sur cette espèce toute sensible de la pensée : apercevoir, aperception. Elle a une particularité essentielle : elle use de schèmes ; c'est un schématisme. Elle déchiffre les données des sens en leur appliquant ses clefs, comme on tire au clair un document secret, en lui appliquant une grille.

Mais il faut préciser la distinction entre percevoir et apercevoir.

Voici une expérience que chacun peut faire, et qui aidera pour cette délimitation. Un crayon étant présenté vertical, à dix centimètres environ devant les yeux, il est difficile, à cette faible distance, de conserver la convergence très forte des axes visuels, nécessaire pour la fusion des deux images monoculaires. Les muscles se fatiguent, les regards cessent de se croiser assez, et les deux images apparaissent séparées. C'est la dislocation d'une aperception et son retour aux perceptions non schématisées. Chaque fois que je m'efforce de rétablir la jonction aperceptive, les deux images flottent, se cherchent, essaient de se joindre et de se ressouder. Ces images perceptives n'ont pas les mêmes propriétés que la construction aperceptive dont elles sont les épaves. Elles possèdent encore l'extériorité, mais elles n'ont plus l'objectivité. Elles ne sont prises que pour des apparences, bien qu'elles restent projetées et localisées à distance. Au contraire, la construction

stéréoscopique possède à la fois l'extériorité et l'objectivité. Il faut donc consacrer psychologiquement la distinction de deux termes qui existe déjà linguistiquement, mais que l'on a parfois une fâcheuse tendance à confondre : *les choses*, *les objets*. Les choses, ce sont les perceptions : elles sont extérieures, mais mal consistantes, peu différenciées, instables, non schématisées, demi-réelles, non objectivées. Au contraire, les objets sont des aperceptions : ils ne sont pas seulement extérieurs, ils sont, en outre, construits, individualisés, réalisés.

Tout comme la fatigue, l'attention négligente démolit les aperceptions, et laisse les objets retomber à l'état de simples choses. C'est ce qui arrive quand on est pris de sommeil, ou de boisson, ou d'épuisement, ou de démence profonde, ou de confusion mentale aiguë. Alors les schèmes se détendent, désertent leur tâche, il ne reste que du perceptif grossièrement massé. Le même phénomène se produit partiellement, par la distraction complémentaire d'une attention intense. La pensée est plurale, mais limitée. Si elle s'adonne avec application à une idée, ou à une aperception sensorielle, elle ne peut continuer dans le même temps à soutenir plusieurs autres aperceptions, et voilà autant d'objets qui s'écroulent, qui redeviennent de vagues choses.

Reportons-nous maintenant aux caractéristiques des schèmes, que nous avons été amenés à spécifier. Par comparaison s'établiront celles des images perceptives. Tandis qu'ils sont simplifiés, ce qui veut dire systématiquement dépouillés, elles sont seulement *extractives*, résidus quelconques d'expériences passées, débris parcellaires d'un démembrement, ou éléments amorphes d'une édification que seuls pourront opérer, en se servant d'elles, les schèmes. Tandis qu'ils sont simplificateurs, qu'ils dépouillent les complexes sur lesquels ils s'appliquent, et qu'ils ébauchent l'ensemble d'un objet dont une partie se trouve cachée, elles sont seulement *complétives*, elles se bornent à boucher les lacunes de cette restauration idéale une fois tracée. Tandis qu'ils sont collectifs, collecteurs, et même génériques, propres à une pluralité d'objets et capables de grouper cette pluralité, elles sont seulement *communes*. Et tandis qu'ils sont discriminateurs et répartiteurs, elles sont seulement *dissemblables*, *distinctives*.

Entre perception et aperception, nous traçons ainsi une nette

frontière. Il n'y a pas d'aperception sans schème, et chaque fois qu'il y a schématisme, c'est d'une aperception qu'il s'agit. Quant aux perceptions, ce sont les matériaux sensibles, dépourvus par eux-mêmes de fonction schématique, et qui tantôt flottent à la débandade, choses et non objets, sans être incorporés à un schème élaborateur, tantôt sont l'étoffe d'un schème, ou son texte, souvent en partie imaginé.

De là résulte une conception particulière de l'illusion. Qui ne connaît l'expérience d'Aristote? Une bille étant saisie entre l'index et le médius très croisés, il arrive que l'on ait l'impression de tenir deux billes. A la vérité, si l'on veut bien refaire cette classique épreuve, on observera que trois éventualités différentes peuvent tour à tour se produire. Parfois les deux contacts restent deux perceptions, et on a de la peine à les apercevoir sous forme d'une ni de deux billes. Parfois on réussit à surmonter l'inaccoutumé des impressions ainsi placées, et on parvient à les schématiser quand même en une seule bille, tout comme si les doigts formaient leur pince normale, et subissaient les pressions sur leurs faces de contact habituel. Tantôt enfin se réalise l'illusion, la construction de deux schèmes distincts. Certaines illusions consistent en des schématisations inexactes, mais faciles, suggérées par des perceptions d'un déchiffrement impossible ou difficile. Il est bien malaisé, au théâtre, à un spectateur qui ne quitte pas son fauteuil, d'apercevoir correctement les contours réels, les plans réels, les matériaux réels des décors camouflés, tandis qu'il est très facile d'opérer les schématisations en vue desquelles cet agencement est combiné. D'autres illusions ont pour origine un état de préoccupation. Au degré léger et encore normal, le schème anticipant d'une personne attendue fait qu'on la reconnaît faussement en une autre qui lui ressemble. Par suite de la vivacité du schème sur le qui-vive, il est plus facile de le laisser s'incorporer et s'objectiver par à-peu-près, qu'il ne le serait d'opérer le discernement. Et si enfin le schème s'exalte sans mesure, son pouvoir d'illusion devient maladif. Il se précipite alors sur n'importe qui et sur n'importe quoi : et le délirant reconnaît l'être abhorré ou chéri, en une personne qui n'offre point de ressemblance; d'un autre âge; de l'autre sexe; en plusieurs personnes à la fois; dans les ombres, dans les animaux, dans les objets inanimés. A mesure que s'accroît la force de pro-

jection propre au schème, les perceptions sont de plus en plus tyranniquement subjuguées.

Qu'est-ce maintenant que sentir?

Si l'on veut bien nous permettre d'introduire une locution nouvelle, nous avertirons que nous n'avons à nous occuper ici que du *sentir sous-perceptif*. Nous devons le distinguer d'avec percevoir et apercevoir. Mais nous n'avons pas à nous occuper de ce qu'on entend d'ordinaire par les sentiments. Il ne faut pas cependant perdre de vue que les perceptions impliquent un sentir perceptif, et que les aperceptions englobent un sentir aperceptif, des schématisations sentimentales.

Toute la différence entre sentir sous-perceptivement et percevoir réside en la non-intervention de la mémoire. Si le passé n'agit en aucune manière, s'il ne surgit de lui aucun reliquat qui vienne prêter aux impressions actuelles comme une teinte de familiarité ou de nouveauté, de déjà vécu ou d'inconnu, alors c'est purement sentir. Au contraire, pour peu que le passé influe, par des persistances ou par des réapparitions, simples images ou schèmes élaborés, ce n'est déjà plus simplement sentir. C'est percevoir s'il intervient des images, et apercevoir s'il intervient des schèmes. La sensation, si l'on préfère ce terme accrédité, diffère de la perception en ce qu'elle est la réception brute, celle que n'élabore à aucun degré une réception antérieure, fût-elle brute aussi.

Que l'état sensitif sous-perceptif existe bien réellement, qu'il ne soit pas une pure fiction de psychologues, c'est ce que mainte observation démontre. Il existe sous deux formes : comme état général, et comme état partiel. Comme état général, il prend place entre l'abolition des *choses* et l'éclipse totale de la conscience, et d'autre part entre le premier éveil de la conscience et l'apparition des *choses*, quand s'établissent ou se dissipent la narcose, l'évanouissement, le sommeil sans rêves. Comme état partiel, il constitue la distraction profonde à l'égard de stimulations négligées pendant que se poursuit la concentration de l'attention sur d'autres objets, et parce que cet acte détourne à son propre profit toutes les ressources même perceptives.

Sentir, percevoir, apercevoir sont les formes intuitives et concrètes de l'intelligence. Avant de nous élever vers les formes abstraites, avant d'esquisser, sur la base que fournit l'analyse du

schématisme aperceptif, une théorie appropriée du jugement, du concept et du raisonnement, il y a lieu de présenter une remarque sur les manifestations physionomiques de l'intelligence concrète. Observez, sur le vif ou à l'aide de bonnes photographies, les reflets lumineux qui jouent sur les prunelles des gens. Plus que tout autre élément expressif, ils donnent au regard sa netteté ou son flou, son caractère d'intelligence ou de sottise, d'attention ou d'inattention, d'animation ou de langueur. Ce n'est pas tout. On y peut discerner les signes de l'état sensitif, perceptif ou aperceptif. L'œil inattentif est errant, vacillant, il porte une multitude de reflets instables, désordonnés. L'œil perceptivement attentif est fixé, il est frappé d'un seul reflet, clair et distinct. L'œil investigateur, aperceptivement attentif, reçoit successivement une série de reflets différents et précis, dont chacun correspond à un nouveau point de mire. Observez maintenant l'ensemble de la physionomie et de la mimique, vous y trouverez des confirmations. L'état général sensitif, qui est proprement l'absence de toute attention, est caractérisé par un manque de ton, par un relâchement du visage et de l'attitude. L'attention perceptive se manifeste par des mouvements destinés à donner accueil aux impressions : la face se tourne vers la lumière ou vers l'odeur, l'oreille s'offre au son, la main se met en contact avec les choses, et même les narines se dilatent, la bouche s'entr'ouvre. Enfin, l'attention aperceptive se signale par des actes appropriés, les uns à l'élaboration schématique des images perceptives, les autres à la recherche d'informations supplémentaires pour faire élection des bons schèmes : nous avons cité les variations de la convergence des yeux pour la vision stéréoscopique, les sauts brusques et les pauses du regard dans la lecture ou dans l'exploration d'un spectacle, la palpation, le flairement, les brassements qu'exécute la langue pour déguster.

III

Retournons-nous vers les opérations supérieures de l'intelligence : jugement, conception, raisonnement. A la lumière du schématisme, elles vont s'éclairer.

Chacune de ces opérations présente trois formes : inverbale, semi-verbale, verbale.

Un exemple n'est pas superflu. Voici un raisonnement : « Un accord économique entre alliés permettrait d'atténuer la crise des combustibles ». Combien, en un journal, parcourt-on de passages analogues ? on les comprend, sans y appuyer, et l'on passe outre, avant qu'aucun schème ait eu loisir de prendre tournure assez pour *faire image*. Et les phrases se suivent, rapides, abstraitement interprétées, une à une, et toutes ensemble. C'est la pensée verbale. Le sens des mots y est réduit à une valeur fiduciaire, à la fois exacte et immatérielle. Mais maintenant contemplons, dans son contexte, le terme « accord ». Nous entrevoyons cette fois des personnages de plusieurs nationalités, assis autour d'une table, et qui signent, après discussion, un compromis. Ainsi scruté, voici que le mot *fait tableau*. Enfin, ce tableau pourrait être présenté matériellement à nos yeux, dans une revue illustrée, ou au cinématographe, en une aperception inverbale, ou qui ne serait que peu et accessoirement verbale.

La forme inverbale de la pensée consiste en aperceptions sensibles, telles que celles qui ont été étudiées plus haut. Aucune phrase, aucun mot ne vient préparer, ni accompagner, ni soutenir, ni suppléer le jeu imaginatif des schèmes. Ils surgissent, avec leur demi-réalité fantômale, ils s'appliquent à l'objet, présent ou remémoré, réel ou fictif, ils se confrontent entre eux, ils se composent ou se décomposent, apparaissent et s'évanouissent, ils aboutissent à la décision, ou à l'ajournement de la décision, seulement par leurs moyens propres, en restant entre eux, entre schèmes, sans l'intervention de cet auxiliaire qu'est la parole, sans même, dans les cas bien typiques, ce chuchotement en idée, cette vague parole mentale, atténuée, écourtée, et elle-même toute schématique, que, dans les deux autres formes de la pensée, nous nous adressons secrètement à nous-mêmes, par une esquisse d'articulation, ou d'audition, ou de lecture.

Quant à la forme semi-verbale de la pensée, elle consiste à user tout à la fois de deux ordres de schèmes, les uns imaginatifs et inverbaux, comme les précédents; et les autres, verbaux. Qu'est-ce qu'un schème verbal? Qu'il soit proposition, terme, ou conclusion par prémisses, phrase, mot, ou discours, c'est un schème

de même étoffe que les autres, c'est-à-dire une image dépouillée — visuelle, sonore, motrice, — mais qui est nantie d'une capacité spéciale. Elle est détournée de sa fonction propre, dispensée de faire valoir ses virtualités naturelles, et, en échange, affublée d'une fonction d'emprunt. Le schème verbal est accolé à un schème inverbal, pour lui servir de signal ou de signe. Et l'apparition du signe a pour effet de faire élection, dans ce magasin aux clichés qu'est notre mémoire, d'un schème inverbal ajustable aux circonstances. Tantôt le signal nous vient d'autrui, si l'on nous parle, ou si nous lisons. Et tantôt il nous vient de nous-mêmes, quand nous pensons en nous aidant de signes, la plume à la main, ou encore la parole à la bouche, ou hantées d'un simulacre de voix parlante, ou d'un simulacre d'écrit à lire. Les pensées semi-verbales sont des schèmes inverbaux signalés par des schèmes verbaux.

Enfin, la pensée verbale consiste à user des mots sans évoquer les schèmes inverbaux, dont est seulement conservée la valence. Ici le mot n'est plus un signal, un appel. Il est un substitut. Il n'est plus un intermédiaire momentané, il n'est plus l'évocateur des ombres inverbales. Mais le voici pourvu de pleins pouvoirs, mandataire qui n'a garde de faire apparaître ses mandants. En quoi consiste ici le sens? Qu'est-ce au juste que cette valence à la fois précise et sans matière? C'est la quintessence du schème inverbal; c'est, si l'on veut, ce schème lui-même, mais en un état d'épuration extrême, qui le métamorphose; si défeuillé des frondaisons sensibles, qu'il n'est plus que l'ombre d'une ombre, tandis qu'il conserve, comme fonction, toute sa force, dirigée, active.

Le jugement.

Le jugement qui nous intéresse d'abord, ce n'est pas le jugement mort, ce n'est pas la « proposition », faite d'un sujet, d'un verbe, d'un attribut, le tout plus ou moins enguirlandé de compléments et d'artifices grammaticaux. Mais c'est le jugement vivant, tel qu'il surgit avant la lettre, celui qui ne s'est pas encore rédigé, stéréotypé, accoutré de formules.

Je connais un valet de ferme sourd-muet, totalement illettré, mais doué d'une bonne intelligence intuitive. En me promenant avec lui, je verbalise, *in petto*, diverses remarques : « la poulie du puits est décrochée ; — la vache noire vaut-elle la rouge? — il y a trop d'humidité au mur du cellier ». Lui ne dit rien, et ne se dit rien à lui-même. Pourtant, il fait, de son côté, ses observations personnelles, et plus nombreuses, plus compétentes souvent.

Sous quelle forme? sous la forme d'aperceptions. Il suffit, pour m'en convaincre, de m'analyser moi-même. Beaucoup de mes constatations sont du même ordre que les siennes, elles demeurent tout à fait inverbales. Ce sont des visions aspectives. Par cette locution, nous entendons tout autre chose que le reflet photographique recueilli par une gélatine bromurée. Nous voulons signifier une attention qui sélectionne, isole, extrait, et aussi qui collecte et confronte : bref, qui schématise.

On peut voir dans les livres de médecine des dessins qui exagèrent les proportions ou l'attitude d'un membre malade, afin d'obliger l'élève à remarquer une lésion ou un symptôme. C'est par de telles schématisations que procède un regard connaisseur en quête. On aperçoit la poulie décrochée, comme le chirurgien aperçoit la hanche luxée, en chargeant le détail typique, et laissant s'estomper tout le reste. Quant au commentaire verbal, en marge de telles figurations, ce n'est qu'un luxe, dont notre sourd-muet se passe toujours, et dont nous nous dispensons fort souvent. Quelque chose de très analogue se produit aussi pour l'ouïe et pour les autres sens, chaque fois qu'ils aperçoivent. Toute aperception est un jugement intuitif, en lui-même inverbal, et qui peut se traduire par des mots.

Quelles sont les variétés du jugement intuitif? Choisissons un exemple de complexité moyenne, capable de révéler les principales. Le berger sourd-muet aperçoit une mère-brebis avec son petit. Comme il nous est ici nécessaire d'exprimer par des mots ses aperceptions inverbales, nous allons faire des conventions : en italiques seront représentées des aperceptions faibles, négligées ; et les parenthèses et traits-d'union indiqueront un seul acte, un seul bloc aperceptif, monoschématique, non découpé en fragments, ni en phases successives. Enfin, il est bien entendu qu'aussitôt évoqué le cliché visuel ou le film mental, le lecteur, pour se

mettre dans l'état d'esprit inverbal, écartera de sa représentation l'inscription, le symbole littéral, qui ainsi n'aura servi que d'auxiliaire éliminable.

Monoschèmes :

(1) (brebis-allaitant-agneau.)
(2) (agneau-tétant-brebis.)

Voilà deux aperceptions différentes, dont chacune est un monoschème.

En effet, nous possédons de la brebis, et d'ailleurs de tout objet familier, non pas une image unique, mais une multitude d'images. Toutes sont schématiques, mais non pas au même degré, ni de la même manière. Les monoschèmes (brebis-noire), (brebis-tondue) font apparaître la toison, et négligent l'attitude : au contraire, les monoschèmes (brebis-bêlante), (brebis-pourchassée) font apparaître des attitudes, et omettent les particularités de la laine. Le dernier laisse inaperçu le pourchasseur, qui est, au contraire, mis en scène par le monoschème (brebis-pourchassée-par-chien). Enfin, le monoschème (brebis) est plus dépouillé que tous les précédents, il laisse hors de l'aperception et la couleur, et l'attitude, et la relation, il ne retient que les caractères distinctifs, ceux qui permettent, par exemple dans un croquis, de ne pas confondre brebis avec chèvre, chien, biche, daim.

D'ailleurs, entre le parfaitement aperçu et le totalement inaperçu, il y a un état intermédiaire, l'imparfaitement aperçu. En marge des aperceptions claires et distinctes, et comme dans une zone de pénombre, l'entr'aperçu joue le rôle d'annexe, plus ou moins négligé. Supposons une petite scène rustique un peu plus compliquée que la précédente : la brebis tondue a deux agneaux, dont l'un, noir, tette, et l'autre, blanc, gambade. Voici une série de jugements intuitifs, tous monoschématiques, ou, pour employer le terme classique, tous synthétiques, et qui sont de plus en plus restreints ou de plus en plus étendus, selon qu'on les réalisera dans l'aperception en descendant ou en remontant la liste :

Monoschèmes :

(3) (brebis { agneau-tétant / agneau-gambadant.)

Monoschèmes (suite).

(4) (brebis { agneau-tétant / *agneau-gambadant.*)
(5) (brebis-allaitant-agneau.)
(6) (brebis-allaitant-*agneau.*)
(7) (brebis-allaitant.)
(8) (brebis-*allaitant.*)
(9) (brebis.)

Nous allons montrer que les jugements inverbaux ne sont pas toujours synthétiques, mais qu'il s'en produit aussi d'analytiques. Cette remarque n'est pas sans importance, car on pourrait penser que le langage, incontestable instrument d'analyse, est indispensable à l'analyse. Or, notre sourd-muet, en présence d'un certain spectacle, peut former, dans le cadre d'une aperception d'ensemble, plus d'une aperception de détail, plus d'une vision aspective. Tantôt le monoschème global, d'abord posé, n'est qu'ultérieurement détaillé en monoschèmes partiels : en ce cas, un jugement intuitif sommaire est secondairement analysé en jugements intuitifs inclus. Tantôt au contraire l'analyse est primaire, contemporaine à la synthèse, les divers aspects sont simultanés, c'est d'emblée, et non par phases échelonnées, que le schème total englobe et présente à l'aperception les schèmes subordonnés.

Ces deux alternatives peuvent, aussi bien l'une que l'autre, être réalisées pour chacune des intuitions analytiques suivantes.

Couples aperceptifs :

(10) (brebis-allaitant-agneau) + (agneau-tétant-brebis.)
(11) (brebis-allaitant) + (agneau.)
(12) (agneau-tétant) + (brebis.)
(13) (brebis) + (agneau.)
(14) (allaiter) + (téter.)

Triades aperceptives :

(15) (brebis) + (allaiter) + (agneau.)
(16) (agneau) + (téter) + (brebis.)
(17) (brebis) + (la-tondue) + (allaitant.)
(18) (brebis) + (agneau-noir) + (agneau-blanc.)
(19) (brebis-tondue) + (agneau-noir-tétant)
+ (agneau-blanc-gambadant.)

Tétrades aperceptives :

(20) (brebis) + (allaiter) + (agneau) + (téter.)
(21) (brebis-tondue) + (agneau-noir-tétant) + (agneau-blanc) + (gambader.)
(22) (brebis) + (la-tondue) + (allaiter) + (agneau.)
(23) (brebis) + (allaiter) + (agneau) + (autre-agneau.)

Quintettes aperceptifs :

(24) (brebis) + (la-tondue) + (allaiter) + (agneau) + (autre agneau.)
(25) (brebis) + la tondue) + (allaiter) + (agneau-noir) + (agneau-blanc-gambadant.)

Il n'est pas nécessaire d'être sourd-muet et illettré pour penser avec des schèmes inverbaux. Chacun de nous en fait autant, surtout dans l'action, quand il n'est point temps de délibérer, par exemple le fleuret en main, ou dans la rue, pour nous garer des voitures. Et le plus livresque des gens de cabinet, ou le tribun le plus verbeux, ou le plus graphomane auteur, ou l'algébriste le plus hiéroglyphique, s'ils veulent bien prêter attention à la prime-naissance d'une pensée, reconnaîtront, fût-elle le fin du fin, que c'est d'abord une pensée inverbale, faite d'aperçus imagés synthétiques et d'aperçus imagés analytiques, bien avant de devenir une pensée semi-verbale, incorporée à des formules, ou une pensée verbale, suppléée ou supplantée par des formules. Si nous eûmes recours à un sourd-muet qui ne reçut pas même les équivalences de l'Abbé de l'Épée, c'est parce qu'il est franc de tout verbalisme et demi-verbalisme, tout comme l'animal, et comme le très jeune enfant, et qu'il a, mieux que ces derniers, enrichi et cultivé, sans le verbaliser, son schématisme.

Considérons le jugement semi-verbal. C'est une phrase qui traduit ou qui évoque un ou plusieurs aperçus imaginatifs. Chacune des vingt-cinq aperceptions ci-dessus présentées à titre d'exemples a sa rédaction particulière approximative :

(1) la brebis allaite l'agneau.
(2) l'agneau tette la brebis.
(3) la brebis a un agneau à la mamelle et un agneau gambadant.
(4) la brebis a un agneau à la mamelle et aussi un gambadant.
(5) (répétition de 1.)
(6) la brebis allaite un petit.
(7) la brebis est nourrice.

(8) c'est la brebis nourrice.
(9) c'est une brebis.
(10) la brebis est nourrice, et son agneau la tette.
(11) voici la brebis nourrice, et voici son agneau.
(12) voici l'agneau de lait et voici sa mère.
(13) voici une brebis et voici un agneau.
(14) elle allaite et lui tette.
(15) voici une brebis, elle allaite, et voici l'agneau.
(16) voici un agneau, il tette, et voici sa mère.
(17) voici une brebis, c'est la tondue, elle est nourrice.
(18) voici une brebis, elle a un agneau noir, elle a un agneau blanc.
(19) c'est la brebis tondue, elle a un agneau noir qui tette, elle a un agneau blanc qui gambade.
(20) une brebis : elle allaite, elle a un agneau, il la tette.
(21) voici la brebis tondue, son agneau noir la tette, quant au blanc, il gambade.
(22) cette brebis, c'est la tondue, elle allaite un agneau.
(23) une brebis, elle allaite un agneau, elle en a encore un autre.
(24) voici une brebis, c'est la tondue, elle allaite un agneau, elle en a encore un autre.
(25) voici une brebis, c'est la tondue, elle allaite son agneau noir, le blanc gambade.

Les neuf premières phrases sont formées chacune d'une seule proposition, les autres, de plusieurs.

Et maintenant, au lieu d'aller des aperceptions vers les mots, et de rédiger en propositions et phrases des visions qui ont commencé par se dessiner inverbales, suivons la marche inverse, partons des mots, émissions vocales (*flatus vocis*) qui frappent nos oreilles, ou tracés scripturaux qui impressionnent nos yeux. Ces schèmes sonores et ces schèmes visibles, pour quiconque est dans le secret de leur code, pour qui apprit à entendre leur langue et à la lire, s'affranchissent de leur matérialité propre, et, conformément aux lois de l'association, évoquent les réalités avec lesquelles l'usage, l'habitude les a fait entrer en « constellation ». Si la proposition : il pleut, évoque l'image de la pluie, c'est en vertu de la même force attractive, par laquelle la vue d'un nuage noir évoque l'idée de l'averse prochaine.

Tandis qu'une aperception déterminée, si l'on entreprend d'en donner une version verbale, n'est exactement traduite que par une formule stricte, dont nous avons tout à l'heure tenté de donner

vingt-cinq exemples, tant s'en faut qu'il en aille de même, lorsqu'on progresse inversement du langage vers le schème imagé. S'il est si malaisé de se faire comprendre, si l'on peut sur trois lignes d'écriture pendre un homme, si la formule la plus méditée est un canevas sur quoi auditeurs et lecteurs brodent tant de diverses fantaisies, c'est que, dans le cadre tendu par la phrase, bien des modalités aspectives peuvent, trop souvent, s'insérer. Un réel étant donné, il est loisible d'en extraire, sans le trahir, maint aperçu : tous ces schèmes sont façonnés d'après nature, et la nature est là qui les vérifie, et qui écarterait des ébauches trop aberrantes. Mais au contraire, si ce que l'on m'offre est un schème, et c'est bien là ce que fait toute phrase, alors je dois ajuster mes visions, sous peine de m'égarer sans contrôle.

> Montagnes que voilait le brouillard de l'automne,
> Vallons que tapissait le givre du matin,
> Saules, dont l'émondeur effeuillait la couronne,
> Vieilles tours que le soir dorait dans le lointain[1].

Chacun de ces quatre schèmes, si larges, si précis de contours, et si nuls de détails, vaut par l'indéterminé, par l'inaperçu qu'il enveloppe. Le troisième seul laisse entrevoir quelque contenu, bien peu, d'ailleurs. Ajouter une touche à ces tableaux puissamment dépouillés serait une profanation. Quand l'auteur désire au contraire présenter dans un grand ensemble quelques détails subordonnés, il les indique lui-même, par exemple, dans cet autre passage, où le premier vers jette un grand schème auditif, qui se nourrit ensuite de plus particulières aperceptions sonores :

> Et les bruits du foyer que l'aube fait renaître,
> Les pas des serviteurs sur l'escalier de bois,
> Les aboiements du chien qui voit sortir son maître
> Le mendiant plaintif qui fait pleurer sa voix[2].

Que l'on passe de l'aperception aux mots, ou inversement, une même observation générale s'impose. C'est que la liaison du signe au schème imagé, de la proposition au jugement intuitif, n'est pas indissoluble.

A vrai dire, tout se passe assez souvent comme si elle l'était. Un

1. Lamartine, *Milly*.
2. Lamartine, *Souvenir*.

assez grand nombre de jonctions parfaites pourraient faire illusion, si elles n'étaient pas convenablement interprétées. Il est des schèmes inverbaux éternels, dont les expressions stéréotypées n'ont guère lieu de se rénover. Proverbes et locutions proverbiales fournissent d'abondants exemples d'une telle pérennité : *Chaque médaille a son revers. — Il faut battre le fer tandis qu'il est chaud. — Petit à petit l'oiseau fait son nid. — Chat échaudé craint l'eau froide. — Le vin est tiré, il faut le boire. — Prendre la balle au bond. — Manger à bouche-que-veux-tu? — Aller contre vents et marées. — S'en donner à cœur-joie.*

Parfois une locution persistante maintient un archaïque schème imagé, en assure la survivance : *Avoir plusieurs cordes à son arc. — Rompre des lances. — Rompre en visière.* Et parfois au contraire, c'est un schème imagé persistant qui opère le sauvetage de formules désuètes : *Oignez vilain, il vous poindra... — Tel, comme dit Merlin, cuide engeigner autrui, qui souvent s'engeigne soi-même. — Sans coup férir.* Mais en dépit de tant de cas d'une mutuelle fidélité, que l'on songe seulement à la diversité des idiomes, et l'on n'aura pas de peine à admettre que, pour une aperception donnée, il n'existe pas d'expression naturelle, obligatoire : et l'on nous accordera, comme un grand principe, que n'importe quoi peut signifier n'importe quoi. Cet axiome psychologique est confirmé par une multitude de jonctions imparfaites de la formule au schème imagé, et même, de disjonctions totales. A peine sait-on, aujourd'hui, que *Faire des gorges-chaudes* est une locution de fauconnerie, désignant le repas du matin, la ruée des rapaces sur des victimes vivantes, qu'*avoir maille à partir* veut dire avoir un demi-denier à partager, et que *courtoisie* dérive des armes inoffensives employées dans les simulacres de combats. Bien souvent, lorsque de telles locutions se présentent, leurs schèmes imagés originaux ne se dessinent guère à l'aperception mentale. Ou bien l'on aperçoit quelque schème plus moderne et tout de fantaisie, quitte à tolérer de l'incompris dans les mots, ou bien on se contente du « sens lâche », et qui est une des espèces du verbalisme, dont il sera question dans un instant.

Quant à la totale disjonction du schème imagé et de la locution, elle se produit par la fugue ou de l'un ou de l'autre. Si c'est le schème imagé qui s'évade, la locution tombe en désuétude, et le

fugitif contracte quelque nouvelle union, ou, plus souvent, il garde sa liberté, il ne se traduit plus que par d'occasionnelles périphrases. Par exemple, *halbrené*, terme de fauconnerie, inusité maintenant, est suppléé, au propre, par : aux pennes rompues; et, au figuré, par : rompu de fatigue. *Chape-chute* se trouve encore dans La Fontaine :

> Messer loup attendait chape-chute à la porte.

Au lieu de manteau tombé (*chape*, manteau; *chute*, participe passé de choir), nous nous contentons de dire vaguement « aubaine[1] ». Mais si c'est la locution qui s'émancipe, elle tourne d'ordinaire très mal, car on la retrouve défigurée, bizarrement accoutrée, et faisant bon ménage avec quelque schème saugrenu, forgé au petit bonheur, et dont la mine n'est pas souvent raisonnable : *Dormir sur ses deux oreilles*, au lieu de : « sur ses deux oreillers »; *Ne connaître ni d'Ève ni d'Adam*, au lieu de : « ni des lèvres ni des dents »; *Rue gît-le-cœur*, au lieu de : « Gilles Cœur ».

Mais arrivons enfin au jugement verbal. En voici un exemple cornélien :

> ... car aux âmes bien nées
> La valeur n'attend pas le nombre des années.

Ici aucun mot ne « fait image » isolément, et l'ensemble des mots pas davantage. Or cette terne formule, laissée dans son texte, est pourtant chargée d'un potentiel élevé, les valences s'accumulent et explosent. Aucune curiosité sensible, ni vision, ni sonorité, ne participe à l'effet; seuls d'inintéressants symboles, tout abstraits, quasi mathématiques, s'alignent. Ils s'alignent en une équation dont le sens est plein, ardent, vigoureux. La force du style ne réside donc pas en sa seule vertu imaginative : il est des abstractions qui se suffisent, sans se parer d'impressions concrètes. Que le lecteur veuille bien griffonner quelque véritable formule d'algèbre, et la comparer à ce vers du Cid. Psychologiquement, ce sont deux propositions comparables, deux jugements verbaux. Dans les deux cas, les symboles sont dépourvus d'attrait pitto-

1. Déjà Mme de Sévigné n'aperçoit pas le schème imagé, car, sans doute par confusion avec *chausse-trappe*, ce qui est tout le contraire d'une aubaine, elle écrit : « Je lui dis que ce n'est point là la vie d'un honnête homme, qu'il trouvera quelque chape-chute, et qu'à force de s'exposer, il aura son fait ».

resque et de charme musical, et ce qui sollicite l'intérêt n'est qu'une relation entre des variables. C'est dire que nous rencontrons ici une nouvelle espèce de signification et de beauté. Cet abstrait alexandrin et cette égalité en x et y ont un sens et une beauté d'un ordre dynamique. En le moins possible d'une matière aussi humble que possible, et l'effleurant sans presque s'y poser, une énergie démesurée se concentre, elle attend de se déployer et d'agir.

Que faut-il entendre au juste par le sens abstrait de tels jugements verbaux? Ceux-ci ne sont ni vagues, ni vides. Le sens est extrêmement défini et précis, pendant que l'aperception imaginative est extrêmement indéfinie et imprécise. On nous présente de vastes schèmes, décolorés et décharnés : mais en eux s'agite une multitude ordonnée en marche, prête à prendre couleur et chair. Ce que, plus haut, nous avons appelé la valence, c'est la fonction d'un signe, ou d'une combinaison de signes, habités ou désertés par leurs schèmes originaux. Pour que le signe ne retombe pas à l'état autonome, pour qu'il garde sa délégation, sa dignité d'emprunt et sa vertu substitutive, il n'est point nécessaire que l'imagé reste aperçu, ni même entr'aperçu, tout proche et comme prêt à venir à la rescousse. Il suffit que le concret, s'étant retiré, ait laissé si peu que ce soit, comme une femme partie, en laissant un léger parfum, a laissé toute la force qu'avait sa présence. Combien de mots de notre vocabulaire, combien de formules toutes faites sont des moules fatigués, ayant perdu leurs empreintes? or ils sont les plus commodes, et quelquefois les meilleurs, pour transporter de ces grands schèmes ténus, qui ne veulent pas trop s'emplâtrer, et sur quoi tant d'énergie se condense.

Une seconde espèce est le jugement verbal au sens lâche. Ici les fonctions ne sont plus définies, précises, mais seulement ébauchées, indiquées. Combien de gens disent : *Faire échec et mat*, qui ne savent point jouer aux échecs, et qui seraient bien en peine, devant ce coup de partie, de le reconnaître et de le critiquer? Et qui donc pourrait mettre un schème, fût-ce très sommaire, sous des expressions telles que : *Se mettre sur son trente-et-un. — Apprendre par cœur. — Rester sur son quant-à-soi?*

Enfin, une troisième espèce est le jugement verbal au sens absent. On fait des applications et substitutions de formules en se

confiant à une habitude invétérée, en se conformant à une règle autrefois apprise, actuellement oubliée, et qui n'agit plus, pour ainsi dire, en personne, mais seulement par l'entremise d'un pur mécanisme. De cet ordre sont les opérations courantes sur les nombres, quand on est capable d'additionner, de soustraire, de multiplier, de diviser machinalement. C'est à ces jugements que songeait Descartes, lorsqu'il remarquait que dans nos raisonnements les plus tendus intervient une sorte de foi en la mémoire, dont il s'autorisait, la mémoire étant sujette à caution, pour établir son provisoire doute méthodique.

La théorie du jugement qui vient d'être exposée est nouvelle par son point de départ, le schème inverbal; par son développement, la cohabitation du verbe et du schème inverbal, et leur possible disjonction; enfin par son aboutissement, qui est une explication du concept et du raisonnement par le schématisme.

IV

Le concept.

La notion de crustacé est un concept. Il est plus général que les notions de homard, de langouste, de crabe, d'écrevisse, etc., puisqu'il englobe toutes ces dernières; il est plus abstrait aussi, puisque ces dernières possèdent toutes les caractéristiques du crustacé, et, en outre, celles qui sont propres à chaque espèce. Par contre, il est moins général que le concept d'*articulé*, lequel contient à la fois crustacé et insecte; et il est moins abstrait aussi, car il possède toutes les caractéristiques d'articulé, et, en outre, celles qui différencient, des autres articulés, le crustacé. Chacun sait qu'un concept est une idée abstraite et générale, c'est-à-dire, une notion douée d'un certain degré d'abstraction et de généralité, relativement à d'autres notions de même hiérarchie, qui sont encore plus abstraites et générales, ou qui, au contraire, le sont moins.

Comment se forment les concepts, et qu'est-ce au juste que *concevoir*?

Cette question est capitale pour la connaissance du mécanisme

de notre pensée. Car on admet assez unanimement que les concepts verbalisés sont le propre de l'homme, ou peu s'en faut; que les plus intelligents des animaux, ceux-là même qui sont humanisés par notre fréquentation, sont incapables de cette forme de la pensée, ou ne s'y élèvent que très accidentellement et imparfaitement.

A la théorie du concept, la psychologie du schématisme apporte une double contribution.

D'une part, elle permet de mieux interpréter les modes de la pensée animale, d'éviter deux ordres d'exagération. C'en est une, que de dénier aux bêtes quelque participation que ce soit à l'intelligence. C'en est une autre que de leur accorder une raison proche de la raison humaine. Or, les plus beaux exploits des chiens, des éléphants, des singes, relatés par les philosophes naturalistes, s'expliquent par les formes aspectives, sensibles du schématisme, par des jugements et des concepts intuitifs inverbaux. Et si, par exception, apparaît quelque opération animale remarquable par son double caractère simplifiant et collecteur, ce n'est encore qu'un embryon d'idée proprement dite, ce n'est qu'un concept enchaîné au concret, peu communicable et peu maniable.

D'autre part, la connaissance du schématisme établit, entre jugement et concept, une filiation toute contraire à la filiation régnante. C'est après, non avant l'étude du jugement, que nous plaçons celle du concept. Ce que saisit le jugement intuitif, ce sont des aperçus, en lesquels, d'un seul coup tant qu'il est synthétique, des détails accessoires se subordonnent à un ensemble essentiel. Et quand le jugement, avec ou sans l'aide des mots, devient analytique, les aperçus se morcellent, les détails s'isolent de leur tout originaire, ils acquièrent une indépendance. Ainsi se constitue la notion ou concept, soit comme intuition, soit comme pièce détachée d'une intuition. Le schème : (brebis-bêlante) n'est pas une construction faite avec le schème (brebis) et le schème (bêler), d'abord séparés, puis unis. Mais nous possédons une collection de films mentaux de brebis en situations diverses : celui-ci en est un, parmi beaucoup d'autres. Et c'est par la mutilation, ou par la décomposition des monoschèmes originaires, que s'obtiennent les schèmes plus simplifiés. Ce n'est pas antérieurement au jugement, mais postérieurement, c'est seulement par l'effet d'une série

de jugements, que le schème inverbal ou verbalisé du *crustacé* prend position, à titre d'intermédiaire, entre ceux, d'une part de l'écrevisse, du crabe, du homard, etc., et, d'autre part, celui de l'articulé.

C'est dire que le concept est une production du jugement; plus précisément, que le concept est, ou bien jugement complet, ou bien un jugement écourté, ou bien, enfin, le sous-produit d'un jugement analytique. Et nous allons le démontrer.

Tout aperçu synthétique inverbal doit être considéré comme un véritable concept inverbal. Que l'on veuille bien se reporter aux monoschèmes (1)-(9) présentés ci-dessus comme exemples. Le monoschème (9) est : (brebis). C'est un jugement, qui peut se verbaliser par la formule : « C'est une brebis ». Même à l'état inverbal, il identifie, il affirme, il exclut tous autres schèmes inappropriés, tels que : (bélier), (chèvre), (agneau), etc. Et, dans les circonstances supposées, c'est un jugement écourté, par rapport aux précédents (1)-(8). Or, en même temps qu'il est un jugement, ce monoschème est un concept inverbal, ou tout au moins, si l'on dispute sur les termes, c'est un quasi-concept inverbal, puisqu'il est un cadre générique, valable non seulement pour cette brebis-ci, mais pour tout autre objet d'aperception qui pourrait être, grâce à lui, reconnu comme brebis.

On en peut, on en doit dire autant des aperçus monoschématiques plus complexes (1)-(8). Eux aussi sont des jugements intuitifs inverbaux. Et d'autre part, sans que ces deux points de vue se contredisent ni s'excluent, eux aussi sont, tout en même temps, des concepts ou quasi-concepts inverbaux, plus étroits, plus particuliers que le précédent. Soit, par exemple, notre monoschème :

(1) (brebis-allaitant-agneau.)

Comment cette scène, étant aperçue, est-elle inverbalement identifiée? Elle est identifiée, parce que notre mémoire conserve un nombre immense de clichés ou films aperceptifs; parce que les uns, très disconvenants, sont écartés, comme (chat-dévorant-rat), (chasseur-visant-lièvre), etc.; parce que les autres, plus approchés, mais disconvenants encore, ne sont pas évoqués non plus, tels que (brebis-fuyant-chien), (brebis-caressant-agneau); parce que, de

cette collection, surgit, en vertu de l'association, le schème convenable; et parce qu'enfin ce schème convenable s'impose à l'objet actuel d'aperception, comme il s'est déjà mainte fois imposé, et comme à l'occasion il s'imposera encore à beaucoup d'autres brebis entrain de nourrir d'autres agneaux.

Le concept inverbal, tout comme le jugement inverbal, est donc bien, ainsi que nous l'annonçions tout à l'heure, un aperçu monoschématique imagé, soit autonome, soit issu de la désagrégation d'un aperçu imagé plus complexe. Un même monoschème est à la fois jugement et concept, selon le point de vue sous lequel on le considère. En tant qu'il affirme et qu'il exclut, il est jugement. Et il est concept, en tant qu'il introduit tel objet dans un cadre valable pour un nombre indéfini d'autres objets de même nature.

Quant au concept semi-verbal et au concept verbal, s'il est vrai que tout concept est ou un jugement condensé, ou une fraction d'un jugement condensé, notre analyse des jugements semi-verbaux et verbaux doit s'y appliquer sans effort.

Le concept semi-verbal est un mot lié à un schème imagé. Tàntôt un objet aperçu évoque son schème de déchiffrement, et celui-ci, à son tour, évoque le mot que l'usage lui a assigné pour étiquette. Et tantôt, au contraire, c'est le mot qui est présenté à nos oreilles si l'on nous parle, à nos yeux si nous lisons. Si le mot hirondelle évoque l'image d'une hirondelle, et si la vue d'une hirondelle évoque le mot hirondelle, c'est une conséquence de cette même association, par laquelle la vue d'une hirondelle évoque, par exemple, l'idée du printemps.

Tout autant qu'une aperception sensible peut s'étiqueter par bien des mots différents, par exemple en des idiomes divers, inversement, un même mot peut, suivant le contexte, et suivant les habitudes aperceptives personnelles à celui qui les reçoit, évoquer de très dissemblables aperceptions mentales. Certains termes correspondent à un groupe constant de schèmes imagés, comme *arbre*, *maison*, *crayon*, *mouton*, *assiette*. Ce même ensemble constant de schèmes imagés se trouve constitué pareillement dans l'esprit des Français, des Anglais, des Allemands : aussi son nom se prête-t-il à des traductions parfaites : arbre = tree = baum : voilà trois étiquettes équivalentes strictement quoique dépourvues de parenté linguistique. Au contraire, un seul mot sert parfois de signal

commun à plusieurs familles de schèmes imagés, reliées entre elles par des liens de parenté éloignés et compliqués : tel le mot français *timbre*, dont Michel Bréal, dans son *Dictionnaire étymologique*, dépouille la curieuse et rameuse généalogie : autant il possède d'acceptions, autant il faut de mots différents pour le traduire en une autre langue. Prononcez le mot *opération* devant quatre Français, dont un chirurgien, un général, un banquier et un élève de la classe d'arithmétique, vous susciterez quatre aperçus mentaux fort dissemblables et que réunit néanmoins, comme un genre ses espèces, un grand schème commun, non autrement que le grand schème commun *gallinacé* réunit les schèmes *pintade*, *perdrix*, *poule*, *dindon*. Chaque idiome a des mots qui ne sont traduisibles qu'en gros, approximativement, parce que le groupe de schèmes correspondant ne se retrouve point identique ailleurs. Taine, qui ne parle que d'images, et non de schèmes, cite *clergyman* et *ecclésiastique*, *God* et *Dieu*, *amour* et *Liebe*, *brio* et *brillant*, *girl* et *jeune fille*. « Les deux mots de chaque couple représentent deux objets différents et sentis différemment chez les deux peuples ». La guerre que nous venons de subir nous a permis de mesurer la discordance entre les schèmes germaniques d'*Offizier* et *officier*, *Krieg* et *guerre*, *Recht* et *droit*, etc. Bien plus, deux personnes de même milieu, deux frères ne placent pas toujours sous un mot des schèmes identiques, chacun y met le résidu de son expérience, de sa fantaisie, de sa réflexion, de son erreur. Rien de plus instructif, que d'étudier, au cours des âges historiques d'un peuple, l'évolution du schème qu'étiquète un mot tel que *barbaros*, *psyché*, *politeia*, *virtus*, *gens*, *natura*, *miracle*, *ministre*, *insecte*. Et pour qui se limite à l'étude d'une seule génération, que de choses il y aurait à dire sur l'histoire des schèmes *poésie* de 1810 à 1820, *physiologie* aux alentours de 1845, *radicalisme* de Gambetta à M. Briand !

Entre le schème conceptuel et le mot consacré à son expression, il n'y a donc qu'une liaison de fortune, consolidée sans doute par l'usage et le temps, mais qui, dans une assez large mesure, laisse chacun des deux compagnons se développer à sa guise. La même marque, par exemple un as de trèfle, peut servir à estampiller n'importe quoi, par exemple les camions d'un groupe automobile, les moutons d'une bergerie, les louis d'or d'une émission. Un mot est aussi une marque, qui permet de retrouver pour les extraire

de l'oubli, ou pour les rassembler, des schèmes que les hasards de la circulation mentale ont mêlés à d'autres, semblables et différents.

Que faut-il entendre par concepts verbaux?

L'usage verbal ou nominal d'un schème aperceptif consiste à le laisser presque complètement enfoui dans l'oubli, pendant qu'on le manie, n'ayant égard qu'à son étiquette. Dans le feu d'une conversation, aucun interlocuteur ne s'arrête à scruter l'entière et précise signification des termes. Ainsi deux partenaires exercés jouent aux cartes avec célérité, et n'ont garde d'examiner la couronne, le baudrier, le ceinturon et la barbe du roi de cœur, s'il passe; ainsi un commerçant effectue un versement, sans songer que chaque louis manipulé vaut 400 pièces de cinq centimes. Ainsi un lapin lève le nez pour reconnaître une ombre qui plane, et n'attend pas, pour rentrer dans son trou, d'avoir reconnu les serres et le bec de l'épervier. Mais tandis que l'animal se contente de l'ombre, schème extrême, nous sommes capables d'employer l'ombre d'une ombre, qui est, saisi au passage, le sens d'un mot.

Pour parler avec rigueur, il n'existe pas de concepts purement, absolument nominaux. Chaque mot étiquète à tout le moins un schème; ce schème, suivant le degré d'évocation jusqu'où on le pousse, peut varier en sa teneur depuis l'état de simplification extrême, jusqu'à celui d'extrême surchage. Or, s'il est des plus simplifiés, un schème n'en est que plus schème, et il n'en est pas moins opérant. Mais le schème simplifié au maximum est méconnu par les logiciens nominalistes, tels que Taine. Or comme, en la totale absence de tout cadre mentalement ébauché, le mot ne serait plus le signe que d'objets singuliers, alors, pour expliquer l'abstrait et le général, le nominalisme est bien forcé de réintroduire à la dérobée, en ces divers états d'épuration, le schème. On a beau l'affubler de dénominations imprécises, telles que « tendance », « tendance à évoquer », « évocabilité », ou encore désapprobatrices, telles qu' « image avortée », « image imparfaite », etc. [1], sous ces prétéritions, sous ses demi-aveux, le nominalisme se renie, il passe au conceptualisme. Les concepts prétendus purement nominaux sont en réalité les plus hautement schématiques. Méconnaître, ou reconnaître insuffisamment l'existence de leur

1. Taine, *De l'Intelligence*, I.

schème, alors précisément qu'il est en son état le plus parfait, c'est-à-dire le plus épuré, c'est bien mal chercher leur essentielle fonction; c'est ne pas voir qu'une image possède tout à la fois, suivant le point de vue, deux valeurs inverses, sa valeur de richesse, pour les usages sensibles, pittoresques, et sa valeur de simplicité, pour ses usages intellectuels véritables. *Dignité*, *bonheur*, *devoir*, *science*, *beauté*, *liberté*, *honneur* et tant d'autres vocables, ont des schèmes si immensément vastes, et d'autre part si formidablement grevés de déterminaisons menues, qu'il est tout au plus possible, quand, sans les méditer, nous les prononçons, les entendons ou les lisons, d'esquisser mentalement leur frontière, sans en détailler l'intérieure topographie. Dans le déploiement rapide de la pensée agissante, chaque mot est employé à la place convenable, et avec la fonction opportune, et cependant, ils sont bien rares, ceux dont, au moment même, les contenus apparaissent clairs et circonstanciés. C'est qu'il suffit de laisser s'esquisser les contenants, les schèmes superficiels et vides. C'en est assez : leur fragilité transparente, telle la surface d'un condensateur électrique, conserve et supporte la charge du potentiel, la valence, le sens.

V

Le raisonnement.

Qui n'a fait ou lu des observations curieuses concernant l'astuce des animaux chasseurs et chassés? Un raisonnement inverbal préside à certains de ces actes : en particulier, à ces hésitations, signes d'une délibération, à ces tours et détours réfléchis, à ces tâtonnements expérimentaux, à cette ingénieuse tactique, par laquelle un être, sans doute aidé, et ne le sommes-nous point aussi, par ses automatismes héréditaires, résout un problème urgent, inattendu, individuel, que la lignée ancestrale n'a pu prévoir, qui nécessite une adaptation personnelle, et, pour tout dire, une invention?

M'avançant au bout d'un champ surélevé, je découvre mon chien, qui flâne, au fond d'un chemin creux. Je l'appelle, il

accourt, il essaie de me joindre. Mais le talus est trop roide, et trop fourrée la haie. Il retombe, essaie encore, retombe anhélant. Alors, il se recueille : planté sur ses quatre pattes, immobile et sans voix, que fait-il, sinon de penser? Voici qu'il a pris un parti. Prestement, il file au trot, il disparaît. Qu'est-il devenu? Au bout de plusieurs minutes, il m'arrive hors de souffle, ne s'étant nulle part arrêté, mû qu'il était par une idée. Il a exécuté son plan, sans doute le meilleur, celui qu'il a tout à l'heure combiné : et ce plan a nécessité la traversée d'une maison et d'un jardin, et surtout, il comportait, comme départ et première traite, de s'éloigner de son but, de son maître.

En quoi consiste ce raisonnement canin? S'il était prouvé que mon chien possédât des schèmes inverbaux, mais de ces schèmes de bon aloi, clairvoyants et alertes, ayant force de jugements et de concepts, il serait tentant d'examiner s'ils ne suffisent pas à tout expliquer, et ne chercher comment ils jouèrent. Or donc, ce caniche use-t-il de schèmes?

Voici qui ne permet pas d'en douter. Il me suivait un jour sur une route. Subitement, il se mit à grogner. En haut de la longue montée venait d'apparaître un autre chien. Ce grognement n'est pas quelconque, c'est un mot de jargon aboyant, et chacun de nous le comprend : c'est la menace contre chien inconnu. Le schème aperceptif du congénère a donc été mis en œuvre ; car si le survenant eût été renard ou lapin, nous eussions entendu autre musique. Au galop, les deux bêtes se cherchent. Parvenu assez près pour mieux voir, mon irrité change d'allure : il vient de reconnaître un camarade, le gardien d'une maison amie, et la méfiance fait place aux congratulations. Le schème générique s'est enrichi, un autre schème, plus particulier, et même singulier, s'y est enchâssé, celui de Tom, compagnon favori.

Nous venons d'analyser un raisonnement inverbal, car le grognement fut émotif, plus qu'idéologique. Ce raisonnement est de l'espèce la plus simple, de ceux que l'on appelle « inférences immédiates ». Pour qui les verbalise, ils se rédigent en deux propositions. Celui-ci se traduirait en français comme voici : « Montrons les dents à ce rival.... Non, repos, c'est un frère ». Si l'on s'égarait à épiloguer sur les sous-entendus de ces assertions, on irait loin. On serait entraîné à poser qui sait combien de syllogismes :

« Tout chien inconnu est suspect, or voici un chien inconnu, il est donc suspect. J'intimide lorsque je grogne, je grogne contre ce suspect, j'intimiderai ce suspect. Tout ami mérite caresses, ce chien n'est que Tom, mon ami, ce chien mérite mes caresses ». Et on risquerait ainsi d'admettre que cette inférence, immédiate en apparence, dissimulait au moins trois inférences médiates. Mais ce serait faire entièrement fausse route. La réalité psychologique est plus simple que de telles hypothèses logiques. Il n'y a eu, ni trois syllogismes, ni seulement deux propositions. Tout s'est borné à l'évocation de deux schèmes, d'abord l'un, générique, puis l'autre, singulier. Et ce serait encore trop que de supposer une troisième phase, pour l'introduction du second dans le premier. Deux temps ont suffi : le premier schème, redoutable, s'est peu à peu rempli de détails sympathiques, et l'animal, parti en guerre sur un aspect, est arrivé radouci devant ce même aspect, lequel, chemin faisant, s'est insensiblement précisé.

Revenons à la méditation dans le chemin creux : elle est assurément d'une intellectualité plus haute. Comment l'interpréter? Allons-nous supposer un schème très vaste, et tout mental, l'aperçu imaginatif d'un coin de campagne? S'il existe, dans le voisinage, une éminence dominante, du haut de laquelle a pu, antérieurement, être inspectée cette vue cavalière, il est déjà peu admissible qu'un chien se soit livré à une contemplation cartographique. Or, aucune colline ne surplombe, et nul ne songera à supposer la construction idéale extemporanée d'une vue cavalière, à l'aide de vues parcellaires remémorées et raccordées. Nous pensons qu'ici encore, le caniche s'est servi de deux schèmes assez terre à terre : le premier, celui du trajet à suivre pour aller de la maison au point où le maître se trouve; le second, celui du trajet à adopter, pour aller du chemin creux à la maison. L'élection de ces deux schèmes et leur aboutement, voilà en quoi consista ce raisonnement inverbal.

Quant à nous-mêmes, si nous faisons maintenant un retour sur la manière dont nous raisonnons en des cas analogues, nous avouerons sans difficulté qu'elle est analogue. Seulement, une capacité supérieure nous permet de mettre bout à bout plus de deux schèmes, ou d'emboîter l'un dans l'autre plus de deux schèmes. De plus, nous savons occasionnellement prélever de ces grands

beaux schèmes, tels qu'une vue cavalière d'un village ou d'un pays, découvert de la côte prochaine; et par eux, nous éclairons la promenade faite ou à faire. De plus, n'ayant pas prélevé un grand schème, nous sommes à même de le construire mentalement, avec des clichés raccordés. De plus, enfin, nous avons le langage, qui lui-même peut rester tout mental; il fournit à nos schèmes des équivalents brefs, frappants, mieux maniables, communicables, et nous dispense assez souvent de leur complète évocation. Mais si la parole est le vêtement de la pensée, où transparaît d'elle quelque chose, le schématisme, c'est la pensée elle-même, dévêtue, révélée en sa chair nue, palpitante, que le langage masquait, et souvent travestissait.

Cela n'a pas été méconnu par Aristote. Sa doctrine du syllogisme est double. Elle porte, d'une part, sur le langage, et, d'autre part, sur les aperceptions. La mise en forme des propositions, majeure, mineure, conclusion, c'est le verbalisme logique. Mais plus fondamentale est la psychologie logique, c'est-à-dire la perspective mentale selon laquelle des aperçus se superposent, s'emboîtent, chevauchent, se juxtaposent, s'excluent.

Quand je dis que Socrate, étant homme, est mortel, je schématise, soit en extension, soit en compréhension. Si en extension, j'aperçois le petit schème Socrate inclus dans le moyen schème homme, inclus lui-même dans le grand schème mortel. Si en compréhension, j'aperçois au sein du complexe Socrate la composante humanité, laquelle, à son tour, enveloppe l'élément mortalité.

Certains textes du Stagirite traitent les schèmes comme d'abord séparés à l'aperception, pour, ensuite seulement, se rapprocher et se placer en convenable position. D'autres passages montrent comme reconnue d'un seul coup la relation perspective de termes présentés d'emblée en position convenable, sans être eux-mêmes clairement distingués d'abord. Entre ces deux interprétations, il ne saurait, selon nous, être question d'opter. Selon les cas, elles sont toutes les deux vraies. La première correspond au raisonnement analytique, qui disjoint et rassemble les pièces d'une mosaïque. Et la seconde, au raisonnement synthétique, intuitif, par schèmes indivis.

Nous avons vu qu'une phrase, faite d'une poussière de petits mots accumulés, peut fort bien être aperçue synthétiquement, que

rien n'empêche qu'elle n'évoque un monoschème. De même un raisonnement. Étalé en termes et propositions, il développe un apparat verbal diversifié. Et l'on peut, en l'apercevant, le morceler mentalement de bien des manières, et en particulier, de la manière suggérée par les mots qui le réfractent. Mais on peut aussi, à volonté, le plus souvent sinon toujours, l'apercevoir en bloc, sous la forme d'un monoschème.

(Socrate-homme-mortel)

est un monoschème aperceptif, tout comme (brebis-allaitant) et même (brebis-allaitant-agneau). Hésite-t-on à l'appeler un syllogisme intuitif? qu'on appelle alors un quasi-syllogisme. Et que l'on appelle aussi des quasi-jugements les aperçus monoschématiques (Socrate-homme), (homme-mortel), (Socrate-mortel), (brebis-allaitant-agneau), (brebis-allaitant). Toujours est-il que ces quasi-syllogismes et ces quasi-jugements, synthétiques, intuitifs, restent, psychologiquement, fréquents, féconds, et qu'ils sont l'origine vivante des expressions analytiques mourantes et mortes.

Qui de nous ne devient, d'aventure, un peu géomètre et un peu arithméticien? Un enfant de douze ans nous implore, son problème lui semble insoluble, nous tentons de le secourir, et nous trouvons une difficulté véritable, qui pique notre curiosité, et qu'enfin nous surmontons. Combien Marie a-t-elle de bonbons et combien Jeanne, si la part de Marie est le double plus sept et le quadruple moins onze de la part de Jeanne? Un simple jeu de formules, la notation d'une équation, quelques rapides et licites manipulations, comme de retirer sept aux deux membres, et voici 9 bonbons pour Jeanne, et 25 pour Marie. Un tel raisonnement, tout verbal, tout mécanique, aboutit sans effort de pensée, sans essayer de bien « comprendre » : il contraint sans éclairer; et l'écolier ne s'en déclare point satisfait. C'est que je viens d'user de schèmes déjà trop supérieurs, trop éloignés des aperceptions immédiates, d'une portée qui dépasse trop l'énoncé : celui d'une équation, union de deux schèmes graphiques par le symbole d'égalité; celui d'une balance en équilibre, formée par ces deux membres; et celui de l'équilibre maintenu, quoi que l'on fasse subir d'identique aux poids portés par les deux plateaux. L'enfant préfère un aperçu plus terre à terre, comme le chien du chemin creux. Il veut aper-

cevoir que, de quatre parts de Jeanne, qui retire onze bonbons, retire presque deux parts : il ne s'en faut que de sept ; et qu'ainsi, onze plus sept valent deux parts de Jeanne. Quelque méthode que l'on suive, c'est par schèmes en tous cas que l'on raisonne, toute la différence est dans leur ampleur, leur portée, leur élégance. Dans le métropolitain, une voyageuse s'écrie qu'elle vient de laisser passer la station où elle aurait dû changer de train. Quelqu'un lui conseille d'y retourner. Un autre lui indique un plan meilleur, qui comporte deux changements au lieu de trois. Tous ces raisonnements reposent sur le schème du réseau métropolitain, familier aux parisiens. Ils ne diffèrent du raisonnement que fit le chien dans le chemin creux que par plus de complexité, et parce qu'ils se traduisent en paroles. Tout raisonnement est une perspective, un aperçu schématique, la fusion ou le discernement de schèmes, qui jouent en série ou en masse. Et ainsi s'éclairent, par le schématisme, toutes les opérations de la pensée, depuis l'acte sensible d'apercevoir, jusqu'à ceux de plus en plus abstraits de juger, de concevoir, de déduire et d'induire.

VI

Les schèmes combinés.

Nous avons précisé des notions fondamentales : *schème*, *schématisme*, *apercevoir*, *percevoir*, *sentir*, *juger*, *concevoir* et *raisonner*. Un certain nombre d'autres notions se trouvent par là même utilement modifiées. — L'*imagination*, ce n'est plus l'ensemble indistinct de toutes les représentations sous-rationnelles, et particulièrement irrationnelles ; elle a sa logique, la logique des schèmes, le schématisme ; ses conflits avec la raison sont les conflits d'un schématisme inférieur, sensible, avec un schématisme supérieur, valable universellement. — La *personnalité*, ou la *manière*, c'est avant tout le schématisme propre à un individu : il est physionomique, verbal, moteur, sentimental, intellectuel. — Toute *interprétation* étant un mode du schématisme, c'est par la confection et l'interposition de schèmes, que s'expliquent les aperçus esthétiques, qu'ils

soient picturaux, sculpturaux, musicaux, dramatiques, lyriques, comiques. — La *science* interprète la nature par des schèmes qui sont les lois : la *philosophie* interprète la science par des schèmes, qui sont les théories et les systèmes. — Quant à la *mode*, c'est l'évolution des schèmes, suivant les milieux sociaux et les moments; elle atteint en particulier les schèmes vestimentaires, ornementaux; mais aucune catégorie de schèmes n'y est entièrement soustraite, pas même les schèmes personnels, pas même les schèmes artistiques, scientifiques, philosophiques. — Nous possédons, en français, un terme à double entente : *thème*; selon l'emploi, il peut désigner, tantôt un objet ou texte à schématiser, et qui attend son schème, autrement dit, un « sujet »; et tantôt, au contraire, un schème qui cherche un objet ou texte d'application, autrement dit, un « motif », une « idée ».

Reste à conclure, à découvrir le point panoramique d'où l'on embrasse ce qui précède, en apercevant au delà. Ce lieu d'élection, nous croyons le trouver dans certain phénomène intellectuel bien connu des mathématiciens, depuis que Descartes mit en exploitation les puissances ou degrés des équations, mais dont les psychologues n'ont jusqu'ici assez reconnu ni l'intérêt, ni l'extension par delà les mathématiques. Ce fait, c'est la schématisation à puissances ou degrés multiples. Par les cartes d'un atlas, la France reçoit, superposées les unes aux autres, plusieurs schématisations distinctes : l'une, géométrique, par méridiens et parallèles; une autre, orographique, par bassins : une autre, minière et géologique; une autre, agronomique et forestière : une autre, démographique; une autre, routière; une autre, politique, par départements; on peut y ajouter des schématisations médicales, par maladies régnantes; financières, selon les capitaux, la grande et la petite propriété; judiciaires, suivant la criminalité, le nombre des procès; militaires; universitaires; industrielles; commerciales; etc. Deux ou plusieurs de ces schématisations sont habituellement présentées sur une seule carte, et elles interfèrent toutes dans l'esprit d'un savant géographe.

Quelque chose de fort analogue se produit, quand on aperçoit, sur la physionomie d'une personne, diverses ressemblances simultanées. Un enfant peut ressembler à la fois à son père et à sa mère, qui ne se ressemblent pas entre eux. Tel visage, telle

démarche possèdent, à l'égard de tels autres, de multiples conformités structurales et expressives. Et, même en ne retenant que les plus indiquées, on y peut lire un grand nombre d'analogies, c'est-à-dire ils admettent, ils suggèrent l'application d'un grand nombre de schèmes différents.

Ce que l'on appelle un esprit borné, c'est celui qui ne dispose, dans son interprétation des choses, des événements, des hommes, des idées, que de trop rares modes d'aperception et de pensée, celui qui est pauvre en procédés, soit sensibles, soit rationnels, de schématisation.

Mais qu'est-ce qui différencie surtout les niveaux intellectuels, qu'est-ce qui met de la distance entre l'imbécile et le génie, entre l'animal et l'homme? Ce n'est pas seulement la capacité d'embrasser et de retenir des schèmes multiples, divers, étalés côte à côte, et comme sur un seul plan. Et ce n'est pas même le pouvoir de disposer des schèmes en profondeur, de les superposer en perspective. Ce n'est pas non plus l'amplitude des schèmes mis en œuvre, leur hospitalité pour des schèmes plus restreints, l'incorporation aux grands schèmes de petits schèmes subordonnés, opération comparable à l'admission d'un mobilier dans un local. Tout cela augmente seulement l'étendue de la pensée et sa complexité, mais n'en augmente pas le degré ou la puissance.

Par degré ou puissance de la pensée, nous croyons qu'il faut entendre autre chose qu'un mélange de schèmes : à savoir, une combinaison ou conjugaison de schèmes. Des schèmes sont simplement mélangés ou interférents, quand ils se superposent, chacun pour soi, à un même objet, de manière à en fournir des lectures diverses, relativement indépendantes. Mais des schèmes sont, au contraire, combinés ou conjugués, lorsque leur action simultanée engendre un aperçu que ni l'un ni l'autre, isolément, n'amorcerait.

Par exemple, pour la géométrie élémentaire, un segment de ligne droite est une aperception simple, disons un monoschème. C'est un continu, en dépit de l'infinité théorique des points discontinus en lesquels il est décomposable. Pour la géométrie analytique, ce même segment de droite devient, au second degré, le lieu de recoupement de deux schématisations conjuguées, l'une en abscisses, l'autre en ordonnées. Et au troisième degré, l'ana-

lyse dans l'espace en fait le lieu de recoupement de trois schématisations conjuguées, en partant de trois plans qui se coupent à angles définis, droits par exemple. Un rectangle, comme aperçu élémentaire, est un monoschème du premier degré; et s'il est subdivisé en parcelles (carrées, rectangulaires, triangulaires ou autres), c'est un polyschème, toujours du premier degré. Mais il passe au second degré, si son aire est aperçue comme fonction double conjuguée de sa base et de sa hauteur. Et il passe au troisième degré, s'il est aperçu, en fonction triple conjuguée, comme projection plane d'un solide. C'est au troisième degré que s'arrête la figuration géométrique ordinaire. Mais le système cartésien des exposants permet de symboliser mathématiquement les degrés supérieurs au troisième, degrés dont la réalité psychologique n'avait pas attendu cette célèbre invention.

Ce qui différencie les niveaux intellectuels, bien plus encore que l'amplitude et la richesse, c'est la capacité de s'élever en degrés ou puissances, l'aptitude à former et à faire agir des schèmes conjugués. Quand on dit qu'à un chien intelligent il ne manque que la parole, on avoue qu'il est prisonnier des degrés inférieurs de la pensée. Car le langage n'est pas seulement une substitution, il est une combinaison de schèmes [1]. Telle équivoque intentionnelle est une fonction double conjuguée, tel mot ironique, ou sublime, ou profond, est une fonction multiple conjuguée, et le moindre balbutiement enfantin suppose déjà une combinaison de schèmes, au-dessus de la portée du chien le mieux doué.

Définissons, du point de vue de la combinaison schématique, chacune des opérations de la pensée.

Apercevoir, c'est user de schèmes non conjugués, qu'il soient simples ou complexes, uniques ou multiples. S'ils se conjuguent, en restant imagés ou en devenant symboliques, l'aperception devient jugement, conception, raisonnement.

Juger est une conjugaison en fonction double. Le jugement est inverbal si les deux systèmes schématiques qui se combinent sont imagés. Il est semi-verbal si l'un des deux est symbolique. Il est verbal s'ils sont symboliques tous les deux.

La conjugaison en fonction triple et davantage est le raisonne-

1. Les flexions de la déclinaison et de la conjugaison grammaticales sont des indices de la combinaison de deux ou plusieurs schèmes.

ment. Il est verbal dans la mesure où le symbolique se substitue à l'imagé, mais il peut être et il est souvent totalement imagé, inverbal.

Quant au concept, c'est un aperçu conjugué, tantôt étiquetage symbolique d'un aperçu imagé, tantôt raccourci ou condensation de jugement, avec ou sans étiquetage symbolique.

Et ainsi, c'est le schème qui transfigure les vagues choses et qui en fait des objets, c'est lui qui prête aux objets leurs aspects, leurs valeurs, c'est lui qui donne de l'esprit aux choses. Et c'est le schème encore qui, se conjuguant au schème, engendre les jugements, conceptions, raisonnements de la pensée inverbale et de la pensée verbale. L'une est intuitive, franche de tout formalisme; elle combine les images épurées des réalités. L'autre est armée des mots, elle perd plus ou moins la vue directe du réel. Demeurer adapté au réel tout en l'usinant par des schèmes symboliques, traiter, triturer et façonner le réel avec de puissantes conjugaisons schématiques et, ainsi, en extraire le maximum de sens dans le minimum de temps et aux moindres frais, c'est le secret de la pensée[1].

REVAULT D'ALLONNES.

1. Voir *Le Schématisme*, dans : *Association française pour l'avancement des Sciences*, 1914 (Le Havre), p. 563-574.

Contribution à l'étude des « Régressions psychiques »

(Examen spécial de l'aspect sexuel de ce problème)

Au cours de toute existence humaine, normale et saine ou non, il y a des périodes ou tout au moins des moments où le passé reparaît, plus ou moins semblable à ce qu'il fut. Dans la plupart des cas dits « *de régression* » il y a incontestablement une diminution, une perte; mais de quel droit séparer radicalement de ces cas, d'autres comme le rajeunissement relatif qui se manifeste souvent au cours de la maturité, ou comme ce retour notable vers l'état de l'âge mûr qui est fréquent après la première invasion des symptômes de la vieillesse, et tout d'abord comme cet heureux attardement qui fait en partie l'artiste et le poète, celui d'une certaine sensibilité juvénile ou même enfantine[1]? D'un autre côté, l'on ne rapproche pas assez, en général, les « régressions » des *prolongations* accentuées d'états qui dans la règle ne laissent pas de traces très accusées; les premières pourraient bien n'être qu'un mode des secondes qui toujours auraient lieu, souvent il est vrai sans qu'il soit facile de déceler celles-ci. L'expression de « régression » comme on l'utilise semble de plus impliquer la croyance, étrange, à une attraction du présent vers le passé, — sorte d'action

1. La coexistence souvent remarquée du génie ou du talent et de la précocité sexuelle, la fécondité spéciale des « dons naturels » lors de la puberté ou du sursaut de sexualité habituel au présénium, seraient curieuses à étudier à fond, psychologiquement et physiologiquement. Voir à ce sujet les précieuses suggestions de M. Mentré, cette *Revue*, novembre-décembre 1919. — Les *sécrétions internes* doivent presque tout expliquer ici, comme dans la question des tempéraments normaux (Apert) ou morbides. Il semble qu'en tous cas de stagnation, de régression durable, ou fréquente, épisodique même éventuellement, il faille appliquer, en la généralisant, l'explication que donnait de l'infantilité physique Brissaud, l'un des premiers qui surent voir l'importance des dites sécrétions.

à distance dans le temps, — qui sans doute aurait toujours quelque actuelle condition de déclic, mais jouerait toutefois un rôle indispensable. Enfin l'on a beau reconnaître unanimement que le présent n'est jamais de tout point conforme au passé, combien, même s'ils font plutôt profession de mécanisme, gardent encore quelque chose de l'idée mythique d'une force vitale à part dont les diverses manifestations seraient susceptibles de proprement réitérer! La série des habitus vécus constituerait alors moins une histoire qu'un stock d'échantillons de modes de vie dont certains numéros, la plupart peut-être, seraient aptes à voir le jour plus d'une fois. Cette conception, selon nous inexacte, s'exprime avec précision par le vocable « involution » pris dans son sens étymologique d' « enroulement »; une véritable « régression » serait le réenroulement de ce qui se serait déroulé d'une existence comparable à un ruban mobile autour d'une bobine.

Nous voudrions spécialement montrer *qu'il n'y a jamais de réelle régression*, même dans les cas les plus impressionnants de « résurrection » apparente du passé; et que le processus ainsi qualifié s'explique toujours : soit *surtout par une prolongation du passé*, qui doit invariablement être favorisée par des conditions concomitantes internes et externes, qui n'a rien de dynamique au sens strict de cette expression, et qui est souvent bien moins purement latente qu'il n'y peut paraître; soit *surtout par des circonstances nouvelles* négatives ou positives qui se trouvent avoir, — avec une fréquence inversement proportionnelle au nombre, relativement petit, des facteurs étiologiques possibles, — des effets analogues à ceux des causes ayant fait du passé ce qu'il fut; *les deux explications s'imposant à la fois dans tous les cas de « régression »*, mais en des proportions très variables.

Dans la conception que nous préconisons, point de « retours du passé » sans causes agissant *dans l'instant*. Si donc nous admettons, et comment le nier, que le passé puisse être un facteur actif de sa réapparition, ce sera seulement en spécifiant *que des causes actuelles auront à chaque instant maintenu quelque chose de lui*, ou *qui pouvait amener finalement son « retour »*, et qu'il n'y a à l'œuvre, au moment qui précède ce « retour », *que* des causes actuelles, d'origine peut-être très lointaine, mais vraiment actuelles, idoines à créer, quelles que soient éventuellement leurs différences avec celles qui pro-

duisirent l'état passé, un état assez semblable à celui-ci pour que soit possible l'illusion que le passé se réactualise lui-même. Et pourtant, alors, pas plus d'auto-réactualisation du passé, que si des causes entièrement nouvelles engendraient un état analogue à un état passé. — A la rigueur, le jeu des lois de la matière vivante pourrait suffire pour reproduire des effets pareils, ou à peu près, à d'autres déjà vécus; un concours de circonstances A peut avoir pour conséquence un état de choses analogue aux suites d'un concours de circonstances B; toutefois, comme il résulte aussi des lois de la matière vivante que *jamais le passé ne meurt tout entier*, précisons : que s'il meurt sous la forme où il exista comme manifestation actuelle, il engendre néanmoins dans la règle de quoi rendre compte quelque jour de sa restauration possible sous la forme même qu'on pouvait croire anéantie pour toujours; il faut donc, tout en maintenant que le présent peut, absolument parlant, fabriquer des *répliques* du passé avec des éléments tout nouveaux, ne jamais oublier que le passé est nécessité à *durer*, ou à *renaître* même, ceci parfois, cela toujours, — au moins de façon latente, — toute *renaissance* impliquant *duration implicite*, et l'une et l'autre s'opérant également d'une manière toute mécanique. (Dès qu'on se contente d'invoquer des causes actuelles, on n'est plus guère tenté de sortir du mécanisme.)

Par suite on devra dire, quand le passé ne reparaît pas : « C'est que le présent s'y oppose et ne se contente pas de ne point fabriquer, avec du nouveau, une image du passé », et quand le passé reparaît : « C'est vraisemblablement en premier lieu parce que le présent nouveau laisse ou fait s'accentuer ou s'expliciter ce qui en lui *continue* du passé; mais il se peut aussi que ce soit en premier lieu parce que le présent forme, avec du nouveau, quelque *analogue* du passé ». Il faut cependant supposer un double processus en chaque cas de réapparition du passé; car il ne se peut pas qu'une action triomphante de reliquats du passé *ne plie point le nouveau à collaborer avec eux*[1], ni surtout qu'un présent nouveau apte à fabriquer quelque réplique du passé *ne réveille point ipso facto des vestiges de celui-ci*. Tout se passe, sans doute, *comme si* le passé

1. Ne jamais perdre de vue, non plus, que la plus forte des *habitudes* exige, pour engendrer ses effets, le concours d'un adjuvant *actuel*, nouveau ou non. qui joue le rôle de cause *occasionnelle*.

guettait sans cesse dans le présent les moindres signes de faiblesse ou de désagrégation pour l'utiliser à son profit, pour en éliminer l'inédit, pour se substituer à lui, pour en faire bien vite du passé, — un passé qui, à son tour, essayera, avec les forces qui lui sont laissées, de vaincre un passé subséquent, d'y remplacer par du déjà vécu le nouveau qui voudrait s'affirmer; — mais même où l'initiative du retour au passé n'appartient pas à ce qui en survit, quelque reliquat de celui-ci, qui ne connaît point la mort totale, entre encore en activité au moins un peu.

Pas de retour *véritable* du passé dans le présent; nous ne disons pas seulement : « Point de *complet* retour[1] ». Et pourtant en un sens il y a plus que cela : *du passé qui se prolonge*. Mais en un autre sens il y a moins que cela, nous le verrons incessamment : *un remplacement du passé même par ses suites* manifestes ou non, des suites qui peuvent en différer beaucoup. Aucune reproduction, seulement des *re-productions*, favorisées tant par des *circonstances actuelles* que par des *conséquences de faits anciens*. De la *mort absolue du passé même* découle l'*impossibilité d'une régression vraie*, impossible à l'égal d'une détermination du présent par le futur. — (L'erreur de qui croit à une action effective du passé sur le présent est sœur de l'*erreur finaliste*, qui consiste à *expliquer le présent par*

1. Dans le domaine biologique déjà (voir spécialement les travaux de M. Rabaud) on nie l'existence de « complets retours ». L'intercalation d'un développement détermine entre l'état d'une espèce mère et celui d'une espèce qui en provient et qui régresse, *change* forcément quelque chose aux traits qui réapparaissent chez la seconde. Celle-ci refait même souvent de l'ancien sur une *base plus ou moins nouvelle*; et c'est toujours *en se laissant agir par une ambiance pareille à l'ambiance d'autrefois*. — Et la *biologie expérimentale* prouve par sa possibilité même le caractère tout *mécanique* des retours naturels : pourquoi la *nature* devrait-elle procéder autrement que la première? La biologie expérimentale emploie-t-elle des moyens *magiques* comme ceux que le vitalisme attribue implicitement à la nature? — L'interprétation vitaliste des régressions ne serait tant soit peu vraisemblable *que* s'il existait des retours *complets*; et encore, comment le principe vital, en son empyrée, pourrait-il être obligé ou amené à consentir des régressions? — Voir sur les différences de la vraie enfance et de l'enfance du vieillard, par exemple : Bleuler, *Manuel de Psychiatrie*. Il est clair que les causes agissant chez le second et que l'état psychique et histo-physiologique où il est surpris et mis par la vieillesse, sont si différents des causes en activité chez l'enfant et de l'habitus somatique de ce dernier, que les deux enfances doivent s'opposer grandement; ni les inaptitudes intellectuelles, ni le babillage, ni la gourmandise, ni la lascivité, ni l'amour excessif de la propriété, etc., ne sont exactement les mêmes en dépit des ressemblances, et il y a chez le vieillard une défiance, une ankylose de l'esprit, souvent une torpeur, etc., qui manquent tout à fait chez l'enfant. L'enfant que l'on redevient n'est qu'un *sosie*, et fort *incomplet*, de l'enfant qu'on a été.

l'avenir ; même, le finalisme consiste par surcroît à expliquer aussi le présent par le passé, car une cause finale serait-elle *efficace* si elle n'était également *cause efficiente* ?) — Cependant : 1° Réalité certaine et importance capitale de traces de tout ce qui fut, effets-causes à leur tour et ainsi de suite à l'indéfini, effets homogènes ou non à leurs causes et formant une chaîne ininterrompue, que les anneaux en soient ou non faciles à repérer; 2° Remarquable possibilité de réapparitions d'états antérieurs sous une forme notablement identique; 3° Si étonnantes que soient les fréquences des répétitions ainsi que l'ordre relativement constant qu'elles observent, *pur mécanisme* en tout cela, où jamais ne jouent que des facteurs *actuels* : en somme, une sorte de *hasard réglé* dont ce n'est pas le seul exemple et dont le Calcul des probabilités rendrait compte si l'on connaissait *complètement* les facteurs en jeu. Ce mécanisme est régi par *des lois ignorant les êtres*, ne concernant *que la succession des faits élémentaires*, n'agissant *que dans le présent* ; il exclut toute hypothèse dynamiste. — C'est l'actualité des causes qu'il importe le plus ici de ne pas oublier; ce point est aussi certain que cette vérité : nul fait n'est sans suites lointaines. En produisant son effet immédiat, toute cause y épuise *toute son efficace personnelle* ; il n'y a d'*action*, comme d'*existence*, que *momentanées*. La répétition la plus rapprochée d'un fait psychique primaire et la plus semblable à lui, étant déterminée immédiatement par un état physiologique sous-jacent déterminé lui-même par celui qui sous-tendait le fait psychique primaire, *n'a point celui-ci pour cause directe, et sa ressemblance avec lui n'a d'autre explication que la ressemblance des deux états physiologiques connexes* : le second fait de conscience n'est qu'un *sosie* du premier. Et il en est encore ainsi lorsque le second « continue » le premier, car, étant donné la divisibilité du temps à l'infini, il n'est d'instant si court dont le contenu ne soit à expliquer par le contenu de l'instant précédent × l'action de l'ambiance. Un tel point de vue doit être appliqué d'abord, cela va de soi, aux états physiologiques dont nous parlons; mais si la *continuité* ici même est *remplacement ininterrompu*, à plus forte raison en est-il ainsi des faits psychiques qui dépendent de ces états. Il y a bien en un sens toujours continuité, continuité foncière puisque physiologique, entre le passé et le présent, et donc *prolongation* toujours, ce terme ne réquérant pas,

pour être d'un emploi légitime, que la succession des effets-causes consiste invariablement en « états manifestés », en états identiques intensivement et qualitativement; mais la prolongation est déjà *incessant remplacement* du passé par le présent, constante succession où n'existe qu'un minimum de changement (le changement nul ne peut être qu'un cas limite) et où l'on ne voit pas de coupure entre ce qui était et ce qui est. S'il faut déjà tenir un tel langage au sujet du plus récent et du plus banal des souvenirs, à plus forte raison le faut-il s'il s'agit par exemple d'un retour à l'enfance dans une psychose!

Les faits qui vont être interprétés confirmeront ces vues. L'objet de ce travail est l'aspect *psychologique* du problème des « régressions ». Mais pour comprendre celles-ci, il faut analyser concurremment des faits d'*arrêt d'évolution*, d'autres faits encore de *prolongation* que ces « arrêts », des faits inverses aussi, à savoir des faits de *précocité* de diverses sortes, et même aborder un peu le problème de l'*hérédité*.

*
* *

Avant d'en venir aux faits eux-mêmes, il importe d'ajouter encore les précisions qui suivent.

Soient deux germes d'une même lignée dont le second provient du premier à travers *n* générations au cours desquelles l'ambiance (principal facteur du changement chez les vivants [1]) se retrouve

1. Nous adoptons pleinement sur ce point les idées de M. Rabaud, en ajoutant ce commentaire : là même où les forces jouant au sein de l'organisme dépendent les unes des autres et sont indépendantes des forces agissant du dehors, il y a encore de l'*extériorité*, en ce sens que tout l'organisme est régi par les lois générales des éléments du Cosmos. On ne saurait prétendre, et l'on n'y songe point d'ailleurs, que si par impossible un organisme pouvait durer par ses propres forces, il resterait pareil à lui-même, sans évoluer, sans involuer, sans aucun changement individuel ou spécifique ; la vérité est qu'il changerait encore, d'une façon tôt ou tard fatale pour lui et pour sa lignée. Même simplement pour durer, se maintenir et mûrir régulièrement, il a besoin du secours de l'extérieur. Et la biologie expérimentale sait faire voir comment des manipulations habiles réussissent à imiter des transformations naturelles, — transformations dont celles qui ramènent un être à un état prétendu plus simple ne suffisent même point à prouver que l'on a imité une *régression*! — La biologie déconseille la croyance à de vraies régressions, à l'existence normative de plans d'organisations phylo et ontogénétiques étagés dans un ordre fixé à l'avance, à des causes de changement autres qu'actuelles et mécaniques, à tout ce qui sent le vitalisme.

après modification ce qu'elle était d'abord. Si le long des générations intermédiaires les cellules germinatives n'ont pas enregistré définitivement de nouveaux caractères, l'adulte qui sortira du second germe considéré ressemblera plus à son ancêtre lointain qu'à ses ascendants immédiats. Ici le passé reparaît surtout grâce à ce qui est resté dans les germes successifs de la constitution du germe pris pour origine, mais son retour est cependant conditionné par l'état de choses ambiant. Toutefois l'habitus qui réitère est tout entier *créé à nouveau*, car il s'explique : d'une part, par ce que le germe présentement contient (ses caractères positifs) et ne contient pas (absence d'un « engramme » profond des caractères récemment acquis); d'autre part, par l'ambiance actuelle. La similitude du dernier adulte avec le premier n'est *que* la conséquence *de la ressemblance de deux ambiances*, l'une présente, l'autre passée, et *de la prépondérance de l'identité sur les différences entre le germe nouveau et le germe ancien*. Invoquer, à l'occasion du « retour » d'une forme spécifique à une autre plus ancienne, une « habitude de la race » est superflu, si du moins l'on entend par habitude une force, une loi originales; pis que cela, c'est ériger une abstraction en réalité agissante, sorte de paralogisme trop fréquent chez les métaphysiciens.

Ainsi donc, au sujet même de l' « habitude de la race » c'est-à-dire du mode de l'habitude où il pourrait paraître le plus nécessaire de recourir à une explication dynamiste du présent par l'action du passé, il ne faut encore parler que de causalité *actuelle* et *mécanique*. On a tort de comparer *habitude de la race* et *habitude individuelle* en rapprochant la première de la seconde, où l'on voit moins aisément que dans l'autre la possibilité de rendre compte des répétitions par un processus plus ou moins similaire de ceux que l'on admet en chimie quand on rapporte des combinaisons qui se répètent à de simples faits de *catalyse*. *C'est en sens inverse qu'il faut faire le rapprochement*, puisque dans l'habitude *individuelle* s'avèrent déjà cette *mort totale du passé comme tel* et ces *changements profonds intercalés entre un fait primaire et sa répétition et entre deux répétitions*, qui deviennent dans l'autre habitude d'une évidence éblouissante. — Et s'il n'y a pas de vraie régression dans la race, comment y en aurait-il chez l'individu? La race [1] est le

1. Le concept de la *race* enveloppe celui de *ses réactions à l'ambiance*.

facteur *prépondérant* dans la formation de celui-ci; rien donc ne peut être dit de lui qu'il serait interdit de soutenir sur elle, s'agît-il des habitudes les plus marquées de caractères individuels. Car celles de la race sont à la base des autres, qui n'en sont que des variétés, lesquelles ne sont ce qu'elles sont, au reste, que parce que l'homme, en chacun, est toujours l'homme. Les lois des premières dominent celles des secondes, ou mieux : les unes et les autres obéissent aux mêmes lois *qui fabriquent de l'habitude indistinctement pour l'individu et pour la race* sans intentions, sans souci de leurs effets dont le sort est livré aux hasards d'une infinité de contingences. En un sens, l'espèce est *plus réelle* que l'individu, qui en est comme un *accident*. Comme on aperçoit bien, quand c'est dans les générations d'une lignée qu'on observe les répétitions, qu'il n'y a pas de *support* capable de véhiculer une action partant du passé pour venir influer sur le présent [1] !

Faudra-t-il donc rayer l' « habitude » du vocabulaire de la psychologie positive parce qu'elle n'a *rien d'original* et qu'une réapparition du passé où des effets du passé jouent un rôle *ne diffère aucunement*, au fond, d'une réapparition du passé où des éléments entièrement nouveaux opéreraient seuls une telle restauration? Non, car il reste en fait que des suites plus ou moins perceptibles du passé ont *infiniment plus souvent* pour effet la reproduction d'un état très reconnaissable du passé, que des éléments tout nouveaux n'ont cet effet; c'est là visiblement le cas de la mémoire, et de combien de reconstitutions du passé vécu plus étendues que de simples souvenirs. Il reste d'autre part que, si ce sont des causes nouvelles qui ont en l'espèce l'initiative, celles-ci non seulement savent fabriquer *par elles-mêmes* des sosies étonnamment réussis, mais encore *réveillent par surcroît des traces nombreuses du passé* et les font travailler *avec elles* à une restauration plus intense et plus ample de ce qui fut.

Il n'y a donc aucune contradiction à faire très grande la part de

1. Si par impossible un être B était créé *ex nihilo*, il agirait en tout, s'il était constitué comme le fils de l'être A, de la même manière que le fils de A. De même, si j'étais créé *ex nihilo* tel que je suis à l'heure où je parle, je serais pareil pour le reste de ma vie à ce que je serai grâce aux habitudes que j'ai contractées. On parlerait de la sorte au sujet d'un petit-fils par rapport à l'aïeul qu'il rappelle, et d'une espèce qui « fait revivre » une espèce antérieure (avec cette réserve que de fortes ressemblances ne prouvent pas toujours, comme de fortes différences n'excluent pas toujours, une réelle parenté).

la *prolongation* du passé dans l'explication des « régressions », *tout en niant que l'habitude existe comme force spéciale originée en deçà du présent* (l'habitude-loi originale impliquerait cette sorte de force). Et il est clair que s'il n'y a pas proprement « régression » lors même que le passé contribue fortement, de la manière ci-dessus précisée, à sa réapparition, il en est ainsi *a fortiori* quand c'est plutôt du présent nouveau qui donne un sosie au passé. D'ailleurs, le fait qu'il est aussi indispensable pour l'actualisation d'un retour quelconque que pour l'affectuation d'un état nouveau, que soient présentes des circonstances nombreuses, internes et externes — que deviendraient donc nos habitudes si subitement le monde ambiant était tout changé ! — suffirait à prouver que toute manifestation de l'habitude, fréquente ou rare, normale ou non, soit chez l'individu, soit dans la race, loin d'être un phénomène simple et autonome, est *un fait complexe de « compossibilité »* dont les facteurs appartiennent *autant à l'ensemble de l'univers qu'à l'individu.* Celui-ci est-il intelligible, séparé de son milieu? Le tout qu'il est n'a point de lois; les lois auxquelles il obéit commandent avec une souveraine indifférence à tous les *éléments* du Cosmos et ne concernent qu'eux. Or, la conception classique de l'habitude, et, c'est tout un, l'attribution au passé comme tel d'une action sur le présent, sont intimement liées à la thèse inacceptable qui place dans l'individu même, exclusivement, le principe explicatif de son histoire.

*
* *

La question des « régressions » est si vaste qu'il nous faut, si nous voulons aboutir à quelques résultats bien définis, limiter étroitement nos recherches. Il nous a semblé que nous ne pouvions mieux faire, en ce court travail, que de prendre pour principal sujet d'étude *les irrégularités de la vie sexuelle*; car non seulement elles obligent à parler sans cesse de « régressions », mais elles sont encore un matériel de choix grâce à la facilité relative avec laquelle elles se laissent distinguer et relier entre elles soit quant à *l'objet du désir* (autoérotisme, hétérosexualité morbide, homosexualité, etc.), soit quant à *la modalité de la déviation* (arrêt de développement ou retour au stade infantile, ou juvénile, etc.). Nous les examinerons donc avec quelque détail, sans réticences, tout en

regrettant de ne pouvoir laisser de côté ce sujet répugnant. — Pour simplifier cette étude, nous ne considérerons guère que le sexe masculin.

L'*autoérotisme*, depuis ses manifestations les plus légères jusqu'à l'onanisme le plus caractérisé, est la forme *naturelle*, susceptible de présenter les aspects les plus variés, de la *libido infantile*, dont l'essence est bien le pur autoérotisme, qui toujours en constitue *le fond* quelle que soit la diversité des apparences que peut revêtir à cet âge la libido sexuelle[1]. Lorsque cette disposition *persiste tard* dans l'adolescence et surtout ensuite, spécialement si l'activité sexuelle n'affecte *que cette forme* ou n'en affecte d'autres que de telle façon qu'on y puisse voir de *simples variations* sur le thème de l'autoérotisme, c'est que sur un point au moins il y eut chez le sujet *arrêt de développement*; il en est resté ou à peu près à la phase *lombaire* du développement sexuel, état qui d'ailleurs peut être grandement favorisé par d'autres traits de caractère infantile. Ce cas se rencontre avec le maximum de netteté chez des idiots, mais on l'observe aussi chez d'autres individus; il mérite autant que la frigidité la qualification d' « idiotie sexuelle ». Il est patent que la libido sexuelle *ne peut présenter d'abord un aspect autre que l'autoérotisme* (intérêt exclusif pour le corps propre), spécialement parce que la différence ou tout au moins la valeur de la différence des sexes est initialement insoupçonnée, mais que l'idée même de quelque « partenaire » ne peut être primitive, et surtout parce que, comme le fait remarquer l'école de Freud, il n'est pas d'âge où *l'aptitude à ressentir du plaisir à des excitations légères de la peau*, de *toute la peau*, soit plus vive qu'alors, bien que les zones érogènes, celle même qui est destinée à procurer la jouissance cutanée la plus spéciale, ne soient pas originairement susceptibles de fournir des sensations très différentes de celles que donnent les territoires voisins. On doit donc considérer la *totalité* des goûts sexuels qui pourront se manifester plus tard *comme des spécifications d'un autoérotisme primitif* qui est bien, qu'il soit intense ou faible,

1. La libido s'étend bien *au delà* de la sexualité. Unité foncière de toutes les sensations affectives comme de toutes les sensations représentatives. S. Augustin déjà rapprochait intimement tous les modes de la sensualité, et faisait de la sensualité sexuelle la plus typique, sans tendre pour cela vers le pansexualisme psychologique où verse une partie de l'école de Freud.

pleinement satisfait ou réduit à des sensations involontaires, passives et légères, *la première forme déterminée de la vie sexuelle.* Les modernes peuvent sur ce point rejoindre sans hésiter les moralistes chrétiens les plus sévères, qui font de toute la luxure un *bloc* compact, en rapportent tous les modes *à un instinct fondamental égoïstique ab initio*, rapprochent le plus *léger* du plus *grave*, le plus « *naturel* » du plus « *antinaturel* », et vont jusqu'à appeler les rapports conjugaux « *solamen concupiscentiæ* ». C'est dur, mais logique; l'ombre, tout au moins, du vice, se projette sur le chemin qui mène de l'instinct de « reproduction[1] » initial aux plus nobles amours, qui ne sont qu'une *sublimation* de quelque chose qui ne se distingue pas en principe de la tendance au plaisir génital *exclusivement cherché pour lui-même*, c'est-à-dire *pour soi-même.* De là cette pudeur habituelle à l'homme vraiment normal, qui lui impose la discrétion sur ses satisfactions sexuelles les plus correctes. — Impossible de penser autrement en l'espèce si l'on professe sur l'hérédité les idées que nous défendons. En effet, s'il n'y a *point d'héritages globaux* à proprement parler, si ce qui s'hérite ce sont seulement (et encore, sous une forme qui ne rappelle en rien les legs bruts, de constitution immuable, auxquels croient les Weissmaniens) *les composantes simples de dispositions déterminées*, — ce qu'on nomme une « disposition » est chose à la fois très déterminée et très complexe, — il s'ensuit que toutes nos tendances, soit spécifiques soit familiales au sens strict ou au sens large, *ne se réalisent qu'en se précisant sous l'action des circonstances* internes et externes au cours de la vie, et qu'il faut regarder *les formes les plus compliquées de chacun de nos instincts fondamentaux comme sortant de formes plus simples, de celles qui doivent évidemment se présenter les premières.* L'ordre de *succession* doit être, toutes réserves faites, identique à l'ordre de *complication croissante.* Peu importe si la forme originelle est peu honorable; la psychologie génétique n'a pas d'obligations apologétiques; une certaine

1. L'expression « instinct de reproduction » est malheureuse car elle implique une conception *mythique*. La nature n'a pas plus l'*intention* de pousser l'homme à se reproduire que la majorité des hommes ne pratique l'œuvre de chair pour perpétuer la race. L'homme, en général, cherche seulement son plaisir, et il en résulte en fait qu'il se reproduit, voilà tout. Préférable est l'expression « instinct génital », le second de ces deux mots ayant à peu près cessé de rappeler, dans l'usage courant, l'idée de reproduction.

humilité convient bien à toute notre espèce, à ses meilleurs représentants.

Une objection se présente ici : « Un autoérotisme *un peu accentué*, celui qui a des chances de durer ou de réitérer, n'est-il pas déjà une *déformation* chez l'enfant? Si donc il y a durée ou réitération, ne faut-il pas parler de permanence, chez l'adulte, de cette déformation, plutôt que d'infantilisme proprement dit? » — Oui, en ce cas, il y a vraiment déformation dès l'enfance, mais en ce sens qu'il y a seulement *accentuation d'une tendance naturelle à cet âge*, exagération d'un *vice naturel à cet âge* et *caractéristique* de cet âge par le *simplisme* du moyen de jouissance adopté. *En l'absence de tous autres facteurs*, la force un peu supérieure de la tendance au plaisir et le hasard des circonstances, — qui parfois révèlent la volupté de façon très troublante pour *n'importe* quelle nature, — sont susceptibles d'éveiller ladite disposition, tout autant qu'y peuvent travailler des étrangetés ou des insuffisances mentales congénitales ou imposées par l'ambiance, avec ou sans rapport direct à la sexualité. Même, la simple curiosité, un moment de fantaisie initialement innocente, quelque manie banale comme celle de jouer avec lui-même comme il le ferait avec des objets extérieurs, un prurit spécial momentané, voire un développement tout fortuit de la tendance au « grattage » suffiront à faire éclore un vice qui pourra se fixer profondément chez l'enfant. — On voit par là : l'importance, dès le début de la vie, *de causes autres qu'héréditaires et congénitales*; la nécessité de chercher dès l'origine *l'action de causes actuelles ou même toutes nouvelles*; l'influence, sur l'évolution de la sexualité, de *facteurs extra-sexuels*; et finalement, l'*inutilité* peut-être absolue de l'explication des déformations mentales par des tendances rigoureusement *spéciales*, déjà pareilles en leurs racines à leurs manifestations ultérieures. Toutefois, s'il serait ridicule d'expliquer l'onanisme infantile par un retour, — pourquoi n'irait-on pas jusque-là? — à la manœuvre usitée pour la reproduction chez les poissons, il n'est pas superflu, en ce qui concerne l'adulte ici considéré, de parler de tares précoces, voire héréditaires, et de leur action dès l'enfance. Mais ces tares qu'il a gardées et qui toujours agissent en vertu de leur force *actuelle*, le conservent ou le replacent dans un *status essentiellement infantile*, ajoutons : dans celui qui fut proprement *le sien*. Et ni lui ni l'enfant dont il sort ne

furent portés au vice en question sans avoir une *occasion* d'y verser (le mot « occasion » étant pris ici dans son sens le plus large); il leur était seulement *plus facile* d'y tomber ou d'y retomber.

Nous avons rapporté la persistance de l'autoérotisme à un *arrê de développement*, lequel peut se produire pour des causes très diverses, et se réduire à une simple *lenteur* de développement. Quand, par suite de cet arrêt ou de cette lenteur, le passé persiste, c'est que chaque présent successif hérite en quelque sorte du précédent, sous une forme au reste qui peut être latente; rien d'autre, sinon qu'un incident quelconque, — en dernière analyse, dans la règle, un événement fâcheux dans le domaine des sécrétions internes, — empêche un changement mental qui devrait se produire, ou accroît la force des tendances existantes, on amène l'un et l'autre effet. Mais ce sont là *faits nouveaux* bien que l'issue de la situation présente soit *la restauration d'un état de choses ancien*; et d'autre part on ne peut douter que des retours à l'onanisme après intermittence ne soient dûs autant à une persistance latente de la tendance onanistique, que ce peut être le cas pour ce vice à la période aiguë lorsque le sujet en est distrait. Comment des satisfactions antérieurement recherchées ne joueraient-elles aucun rôle ultérieur? Même si elles ont été minimales, il n'en peut être comme si elles eussent été nulles; si important que puisse être le *nouveau* de la tentation actuelle, elle surgit *sur un terrain battu*, elle réveillera des traces qui n'ont pu être tout à fait effacées, elle refera de l'*actuel* avec du *latent*. — Il ne saurait en être autrement qu'en cas d'*innocence antérieure absolue*, mais alors ne s'agit-il pas de « *développement retardé* »? En tout autre cas l'on trouverait des signes prouvant que quelque vestige d'un vice ancien s'est *manifesté* déjà; non seulement les anciens onanistes tombent plus vite et plus bas lorsqu'ils retombent, mais encore ils présentent toujours durant les intermittences de leur mauvais instinct (le rythme est une loi psychique universelle) *de petites poussées de luxure* très significatives, attestant qu'ils n'ont jamais été totalement indemnes, ainsi que le révèlent dans les cas les moins graves leurs rêves, leurs rêveries, les gestes qu'ils esquissent parfois dans la solitude, le fait qu'ils n'atteignent guère au niveau normal de la pudeur que quand c'est *plutôt l'homme social que l'homme individuel* qui pense, sent et agit en eux; les moins touchés se défient toujours d'eux-

mêmes et imaginent toutes sortes de précautions pour éviter un danger qu'ils savent *permanent*.

Il vaut la peine d'examiner d'un peu près certains de ces « retours ». — Les principaux ont lieu : *au début de l'adolescence*, et pas seulement chez des jeunes gens brusquement privés de relations avec des prostituées; chez des *hommes mariés*, mais qui ne sont pas tous unis à des femmes frigides, ou malades, ou souvent absentes; chez des *veufs*, dont beaucoup paraissent comme prédestinés à pratiquer l'onanisme « compensatoire »; au moment du retour d'âge ou *présénium*; dans la *vieillesse* avec déchéance marquée; chez de nombreux *aliénés* de tout âge et de catégories très diverses; chez des *dégénérés*, des *dégénérescents*, des *psycho-nerveux* (ne pas distinguer trop profondément ici) qui recourent, prétendent-ils, aux manœuvres solitaires pour se « tonifier » ou pour se pacifier (P. Janet, A. Lemaître). — Certes, dans tous ces cas, il faut faire la part de *l'action quasi permanente de l'instinct sexuel général*, presque toujours en éveil à quelque degré chez l'homme, et qui donc sous sa forme *élémentaire* n'a pas besoin d'être aidé à durer par des causes particulières (il est à chaque instant engendré par le jeu normal de l'organisme); d'autre part, de façon patente dans la majorité des cas, et vraisemblablement encore dans les autres, *une circonstance actuelle plus ou moins nouvelle déclanche chaque processus qui en répète un antérieurement vécu*; mais partout où il y a en fait *récidive*, on doit craindre de sous-évaluer *le contingent de force qui vient* dans une direction spéciale, — direction dont il faut rendre compte, — *d'une ancienne disposition réveillée* et qui n'a pu mourir tout entière. Ce réveil au reste s'avère comme tel par le fait que chez tout sujet *l'autoérotisme nouveau revêt des particularités de l'ancien*; nouvelle preuve aussi que les processus de « retour » sont tout mécaniques.

En ce qui concerne un premier retour *à l'aube de l'adolescence*, une cause positive, l'intervention d'un facteur nouveau, — une *intoxication* provenant de la grande activité subite de certaines glandes, — joue un rôle de premier plan. Celle-ci a pour effet immédiat, chez tous les sujets dont l'enfance fut plus ou moins *impure*, de *surexciter la libido* dans toutes les directions à peu près indistinctement, mais surtout dans la sphère des jouissances les plus aiguës déjà goûtées avec prédilection; elle *ramène* ainsi ou

prolonge le stade infantile, l'empêche de prendre fin peu à peu comme il serait normal. On observe toujours, alors, *d'autres trait encore* de mentalité infantile attardée. Chez ceux dont l'enfance fut *pure*, l'intoxication demeure *à peu près cérébrale d'abord* grâce à leur heureuse inexpérience, si du moins leur ambiance n'a rien de corrupteur, et l'excitation qu'elle produit (et qui a peut-être aussi d'autres causes concomitantes) se dépense pour un temps en sentiments tout *platoniques*, voire en enthousiasme pour des fins *religieuses, morales, intellectuelles ou sportives.* On ne peut entrer ici dans la question de l'onanisme « vicaire »; les compensations en matière sexuelle peuvent être sinon obtenues du moins cherchées dans les directions les plus diverses, et les habitude passées décident largement du choix qui se fait; il y a même des transports du domaine génital à d'autres, et inversement.

Dans la *sénilité*, une cause négative joue le rôle principal : c'est l'*appauvrissement* d'une mentalité qui n'est plus capable que de jouissances *simplifiées*, se réduisant autant que possible à l'« Endlust »; l'homme est alors ramené au *stade sexuel initial*, où la « Vorlust » compte peu (bien que sous ses formes de début l'autoérotisme puisse se réduire à des manifestations qui ne constitueront plus tard que de la « Vorlust »). Il faut aussi mentionner *la difficulté qu'éprouve le vieillard à « trouver des partenaires »* et cet autre facteur : *sa mémoire du passé lointain*, où le contrôle moral était peu actif, *est très vive*; elle doit donc l'induire à revivre sa vie sexuelle d'antan, par tout ce qui en rappelle directement ou indirectement les aventures. — Lors du *présénium*, il se passe *mutatis mutandis* quelque chose d'analogue s'il y a retour à de mauvaises habitudes anciennes. En plus de *troubles du fond physiologique de la vie génitale* se trouvant avoir *même effet* que ceux de l'adolescence à son début, des *troubles concomitants du reste de la mentalité* contribuent ici à ramener par association ou même directement des dispositions sexuelles *pareilles;* et il est constant qu'il n'y a guère d'onanistes au présénium qui ne l'aient été dans l'enfance ou dans l'adolescence.

Il peut exister cependant *sans vice antécédent* de l'*onanisme tardif*. Alors s'il est bien vrai qu'il n'y a *même pas* à l'œuvre chez le sujet de *tendance ancienne insatisfaite*, on doit encore parler d'*infantilisme*. En ce cas c'est un infantilisme sans rien d'initiale-

ment régressif même au sens que nous gardons à ce terme. La disposition qui se donne carrière est néanmoins, *in se*, *caractéristique de l'enfance*, ou de l'adolescence en tant que celle-ci est en partie l'enfance qui continue. Mais de plus, jamais le sujet n'est sans présenter d'*autres* traits infantiles, dont un certain nombre sont forcément réveillés par ceux dont l'origine est la plus actuelle; *des réminiscences d'états passés très variés viennent colorer d'enfance vécue et renaissante le présent qui de soi se met déjà à mimer de l'enfance.* La pathologie générale connaît bien des faits analogues. — Mœder voit dans certaines conversions la cessation d'un retard de développement par la victoire finale d'une tendance noble longtemps insatisfaite. — Dans le cas de *tendance mauvaise ancienne insatisfaite*, bien que le fait de la non-satisfaction semble s'y opposer, *le passé agit puissamment* par les effets de sa *continuation* plus ou moins latente, car de simples commencements d'actes même intérieurs, — il y en a *toujours* corrélativement aux tendances insatisfaites, — sont déjà de véritables actes, et le fait qu'un désir ne fut jamais encore qu'inchoatif peut le rendre à la fin d'autant plus exigeant.

Dans les *folies* l'onanisme peut se présenter, semble-t-il, *même* s'il n'exista pas auparavant : bien des *maniaques* ne sont pas suspects de s'y être livrés. On raisonnerait à leur sujet comme sur les onanistes tardifs *non fous*. — Dans les *psychoses systématisées* dites ou non « de dégénérescence », l'explication *par des faiblesses passées* s'impose le plus souvent de façon *prépondérante*[1]. — Y a-

1. C'est seulement au premier abord qu'on peut hésiter à grouper en un bloc : des régressions où le passé tend à se restaurer avec son intensité primitive et d'autres où le présent fabrique *per se* des répliques du passé; des régressions pathologiques et d'autres qui ne le sont point; des retours à des états qui furent naturels à leur heure, constitutionnels ou du moins profondément enregistrés, et vers des états qui avaient été artificiels, comme postiches, tout contingents, vécus à surface; des cas où le passé ou son sosie opprime fortement et longuement l'âme, et d'autres où ils lui laissent son indépendance et n'influent sur elle que légèrement et passagèrement; les cas où la régression est heureuse et ceux où elle est malheureuse (« pathologique » et « malheureux » ne sont point synonymes); les cas enfin d'homogénie et ceux d'allogénie. Et pourtant, d'*autres syndromes* offrent une complexité, une variété pareilles, et vont spécialement du moins au plus pathologique. — Ne point être surpris de voir la loi de l'habitude régner souverainement dans les faits en question lorsque domine l'influence même des suites du passé! Il y a alors, proprement, *maladie de la fonction habitude*. (Voir cette revue : *Habitude et Troubles mentaux*, 1919). Naturel aussi est le rapprochement de faits comme la réapparition d'un *simple souvenir banal* et celle d'une *impulsion morbide*; le souvenir

t-il *démence? même* mécanisme en somme que dans la sénilité, ce qui est naturel. On sait au reste que la mémoire, qui a une si grande part dans la majorité des « retours », est souvent partiellement excellente chez des déments. — Pour les *psychonerveux* ainsi que pour les *dégénérés n'allant pas jusqu'à une psychose caractérisée* (les premiers sont au minimum des *dégénérescents*), ce sont à certains égards des *pauvres* ou des *apprauvris* en dépit de l'excitation qu'ils peuvent présenter; ils ne sont point eux-mêmes sans ressemblances avec les *vieillards*, en même temps qu'ils sont des *incomplets*. L'onanisme persistant depuis l'enfance est *très fréquent* chez eux, ou à son défaut chez les premiers une tendance vers ce vice qui est à l'origine des *angoisses* dont ils se plaignent souvent. Les périodes d'aggravation de l'état morbide de ceux-ci et l'accentuation de l'infirmité primitive des autres les inclinent facilement à la recherche de la volupté *la plus aisée*, et *le réveil des habitudes fait le reste*. — Nous nous gardons d'attribuer à l'infantilisme une importance étiologique ou symptoma-

n'est-il point habitude? — Rien non plus de risqué à faire grande la part des simples *circonstances* dans l'instauration d'états hautement pathologiques; même dans le domaine du normal elles ne sont jamais négligeables. Au reste ici, comme partout ailleurs en bio-psychologie, il y a *continuité* parfaite de la santé à la maladie; tout dépend toujours de ces trois variables, *terrain*, *disposition momentanée* et *occasion*, dont *chacune peut être la plus importante*; il y a infantilisme, juvénilisme, *chaque fois* que de ces conditions l'effet est soit de favoriser le passé, soit de créer quelque chose qui lui ressemble. — On voit aussitôt très clair ici quand on ne pense plus sous ces mots d' « enfant » et d' « adolescent » quelque mystérieuse « nature »; ils ne doivent désigner que des *conditions complexes* de vie déterminées par des facteurs physiques, physiologiques et psychiques explicables les uns par les autres sous des lois générales par rapport auxquelles les êtres et leurs stades d'évolution phylo et autogénétiques ne sont que des *résultantes* issues de hasards qui ne se répètent, avec la fréquence et l'ordre habituel que l'on constate, que pour des raisons relevant du Calcul des probabilités. Aperçues sous cet angle, la régression et l'évolution entière ne paraissent plus des *problèmes à part*. — Dans les cas de « régression » les plus curieux, ceux où le passé se rencontre avec des tares reconnaissables, il ne se passe autre chose que ceci : un *appauvrissement* psychique, une tendance à la *simplification* mentale produite par une cause actuelle, réalisent dans ses grandes lignes, tout naturellement, un état *analogue* à un état de développement antérieur; celui-ci, non moins naturellement, tendra, puisqu'il formait un bloc, à se reproduire dans le détail conformément aux lois de l'association et de l'habitude, donc avec des tares s'il en portait; ceci d'autant plus fatalement qu'un mal, une faiblesse quelconque, tendent de soi, parce que l'organisme est un, à en ramener d'autres, dont il est rare que tout vestige disparaisse. Très souvent la responsabilité première d'une régression appartient à un état antérieur, à celui vers lequel précisément il y aura retour, mais ici même une explication dynamiste est inutile.

tique exagérée; il apparaît dans ce travail comme *une forme psychopathique assez commune*, mais *dont les causes premières peuvent être très différentes*, et comme ne constituant le plus souvent *qu'un élément*, important il est vrai, des tableaux de symptômes où il s'inscrit.

Rien d'étonnant, lorsque le passé sexuel lointain se réveille, que la force du penchant funeste soit si grande en l'absence même de souvenirs *représentatifs*, car si vivaces sont les souvenirs *émotifs* et *moteurs* de toute date, même si les autres manquent! Et ils savent rappeler ces autres, qui les rappellent; et leur masse est immense! Quelle n'est pas leur puissance, spécialement en cas de trouble produit par un *fait scandaleux*, par une *violence subie* ou par un *remords intense*, pour ne parler que de la sphère émotive? — Les retours les plus graves sont évidemment *ceux qui en suivent d'autres*, à moins d'usure de l'habitude, phénomène auquel travaillent avec une certaine fréquence les transformations de l'organisme ou les changements du mode de vie; mais dans la règle l'existence d'une tendance mauvaise accusée ou la possibilité de son retour ne prend définitivement fin que dans des cas de *conversion* assez rares, et qui ne sont pas absolument démonstratifs, car qui sait ce qu'aurait pu produire *une tentation d'une violence extrême* que le hasard n'a point amenée? De là l'idée théologique que la « persévérance constante » ne peut être assurée que par une « grâce » et que « les saints eux-mêmes succomberaient s'ils n'étaient soutenus d'en haut ». — A l'opposé des souvenirs de *l'enfance*, dont un grand nombre finit par s'évanouir pour longtemps, ceux de *l'adolescence*, — l'époque de la sensibilité la plus aiguë sous toutes ses formes, — ne s'effacent guère tout en subissant d'importantes transformations dans leur partie émotive. Aussi chez l'adulte les retours des dispositions enfantines les plus oubliées de la conscience claire *empruntent-ils à un premier retour lors de l'adolescence une forme particulièrement redoutable*; d'autant plus que l'enfance, où les « engrammes » sont de telle conséquence si même ils restent d'abord latents, se prolonge longtemps dans l'adolescence chez les êtres les plus normaux eux-mêmes. Jusque dans le cas d'une enfance exceptionnellement pure, d'autre part, la tenacité des habitudes mauvaises contractées dans l'adolescence, — cette véritable seconde enfance malgré ses caractères

propres, — est aussi grande et parfois plus (Mendousse) que celle de ces habitudes contractées dans l'enfance, étant donné la prise fatalement très forte d'un événement psychique comme l'initiation à l'onanisme sur une sensibilité *sexuellement neuve*, douée par là d'une *énorme capacité d'imbibition*, sur une *intelligence devenue consciente*, capable par là *d'impressions plus profondes*, *plus attentivement vécues*, sur une *conscience morale* enfin *plus traumatisable parce que plus éveillée*. Il est *rare* cependant qu'un adolescent vicieux n'ait pas été un enfant vicieux. Ou bien, s'il ne le fut aucunement, c'est qu'il y avait chez l'enfant un *retard de développement* qui pouvait faire craindre que, trop enfant trop longtemps, le jeune être *n'achevât son enfance*, *lors de la crise de l'adolescence*, *de la pire manière*. — Nous n'insistons pas sur l'influence de facteurs psychiques extra-sexuels, peu ou incomplètement conscients, correspondant à des habitus physiologiques parfois d'autant plus dangereux que rien ne les signale. Parmi les découvertes les plus surprenantes que nous pouvons faire sur nous-mêmes, combien en est-il où nous découvrons des traits de notre moi le plus ancien? Ce moi, qui nous semblait tout nouveau, c'est un revenant, un revenant qui est nous-même, jeune homme ou enfant[1].

Il se trouve que l'autoérotisme persiste *en même temps que se développent d'autres vices sexuels*; ceux-ci, *issus du vice primitif* vécu tout au moins dans le for intérieur et sous des formes imaginatives parfois fort étranges, l'entretiennent et l'accroissent toujours; et ils tirent le plus clair de leur attrait *des regrettables perfectionnements qu'ils apportent aux satisfactions d'abord les seules cherchées*. L'autoérotisme persiste-t-il avec une sexualité *normale* qui a fini par s'installer tant bien que mal ou même avec intensité? On devra parler encore de *développement imparfait*, *imparfait et retardé tout à la fois*, de la tendance sexuelle générale (prolongation anormale de l'autoérotisme et hétérosexualité tardive). Pas d'autres intermittences du goût primitif, dans le premier cas, que celles qu'amène une satiété temporaire; et, dans le second cas, des retours fréquents, dans la règle, au goût primitif, demeuré fondamental.

1. Voir notre livre intitulé : *L'Éducation morale rationnelle*, chap. XI, 1909, Paris, Hachette. Parmi les romanciers ayant le mieux signalé la tenacité des souvenirs sexuels de l'adolescence, il faut nommer Paul Adam.

Quelques remarques s'imposent ici dont grande est la portée dans l'ensemble de la question. — En tout développement psychique, toujours « le nouveau se coule dans de l'ancien, dont il n'est même en partie que la transformation[1] ». Mais pour la *vie intellectuelle, ses modes antérieurs disparaissent notablement dans ses manifestations ultérieures*, parce que *nous avons un intérêt assez constant à penser de la façon la plus habile.* Ceci a lieu aussi, certes, dans la *vie émotive*, mais beaucoup *moins*, car cette vie, moins souvent consciente à un haut degré et rarement voulue, est moins amplement incitée à se perfectionner; on voit *beaucoup de ses formes inférieures coexister telles quelles avec celles où l'inférieur, dépassé, n'est plus que la trame sur laquelle broche du supérieur*; c'est que *notre intérêt à bien sentir*, étant d'ordre plus idéal, moins immédiatement frappant, souvent impossible à poursuivre sans effort pénible, *ne nous entraîne que mollement.* Il en est de même à plus forte raison pour la *vie motrice*, à part dans les activités professionnelle et sportive où l'on a à réussir un grand intérêt de vanité, d'influence ou de fortune; c'est ici d'ailleurs que *la conscience joue le rôle le plus vite effacé*, et que *l'habitude s'installe avec le plus de facilité.* — Il y a donc de nombreuses chances pour que tout adulte demeure grandement un *jeune homme* ou même un *enfant*, et cela par les côtés les moins honorables, pour que le civilisé rappelle fréquemment le primitif. Aisément l'on perd le bénéfice des acquisitions faites. Toutes les fois qu'un intérêt égoïste immédiat, ou la pression soit d'une autorité extérieure, soit de l'opinion, ou une forte impulsion de la conscience morale, si communément parésiée, n'incite point l'homme à faire effort pour penser, et surtout pour sentir et agir en véritable homme, son niveau mental et moral tend à baisser; son passé, voire le plus amorphe, le moins digne, tend à se restaurer *comme plus facile à vivre* : d'abord, en général, *par la faute du présent*, et toujours plus ou moins d'abord ou ensuite *sous l'action de ce qui s'est maintenu*, explicitement ou non, *de la vie antérieure.* Il en est ainsi surtout dans la sphère de *l'activité*, en particulier dans le domaine des *tendances instinctives*, au maximum pour l'instinct *sexuel*, le plus exigeant de tous.

1. Voir *Année psychologique* 1898, notre Mémoire intitulé : *La Loi de Préformation et de Prédétermination en Psychologie.*

Considérons maintenant d'autres tendances sexuelles. L'*homosexualité*, aux nuances et aux degrés si divers, est *un vice naturel à la première période de l'adolescence* encore qu'il n'y soit point fatal même sous sa forme la plus légère. Lorsqu'il existe *plus* tard, c'est toujours qu'il exista *alors* au moins sous forme fruste ou voilée[1]. Ce vice peut sans doute, comme l'onanisme et comme aussi l'hétérosexualité, se montrer *très tôt*, mais en ce cas c'est toujours *dans un autoérotisme accentué* qu'il a sa racine. Et il en est de même pour l'*hétérosexualité précoce*, car le fond de cette tendance doit alors être *égoïstique* au maximum. La base de *toute* précocité sexuelle est donc constituée par de l'*autoérotisme accusé*, lequel en est la manifestation *initiale*. Ce genre de précocité peut n'offrir *que* la forme autoérotique, mais le plus souvent il en apparaît vite *d'autres* plus compliquées. Et chez les sujets précoces, ce sont le plus souvent *les circonstances qui décident seules des perversions surajoutées* qui obtiendront d'abord la préférence, qui feront de ces sujets plutôt des hétéro ou des homosexuels, mais il est rare que ces sujets ne soient pas *d'abord ceci et cela à la fois* même en cas d'unilatéralité ultérieure; souvent ils le sont longtemps, parfois toujours; il arrive du moins à beaucoup d'être *des récidivistes de l'un et l'autre vice*. Peu nombreuses en matière sexuelle sont les chutes qu'on peut déclarer *tout occasionnelles*, une fois l'enfance et surtout l'adolescence terminées; elles ne sont guère sans précédents, même elles témoignent en général de quelque *vocation précoce*, voire *innée*, au moins dans les éléments de sa possibilité; et s'il faut *toujours* des circonstances pour que cette vocation se manifeste par des actes déterminés, les circonstances subjectives et même objectives, — celles-ci non moins indispensables, — ne font jamais défaut! *Au précoce* génital la différence des sexes importe peu d'abord dans la règle lorsqu'il commence à la connaître ou même la connaît bien, tout comme à l'enfant normal qui souvent l'ignore longtemps ou n'y fait aucune attention, et à l'adolescent au début, qu'il soit instruit ou non, quand son enfance a été chaste; avantage ou péril suivant les cas pour

1. Nous étions moins affirmatif pour l'onanisme; c'est qu'il faut à l'homosexualité *des dessous plus compliqués*. Toutes choses égales d'ailleurs, il y a moins de chances en sa faveur à partir d'un certain âge, s'il n' a pas de précédents, que pour l'autre vice.

tous ces derniers. C'est chez le précoce que la satisfaction égoïstique apparaît le plus nettement, le plus fortement, le plus purement comme le *but* de *toutes* les manœuvres où pousse la libido sexuelle; et les voluptés hétéro ou homosexuelles dont les circonstances favorisent le désir ne sont d'abord *que des moyens* pour le sujet *de mieux jouir de lui-même*; plus tard seulement, par une transformation d'un genre bien connu, ces moyens deviendront des fins dans une certaine mesure très variable au reste.

Laissons là pour l'instant la précocité. Ce qui fait de l'adolescence l'âge naturel de l'éclosion du vice homosexuel *en l'absence même* de tendances génitales antérieures très accusées ou déviées, *c'est qu'alors l'appétit génital*, comme d'ailleurs *le besoin général de sensations intenses, riches et compliquées, se fait brusquement beaucoup plus vif*, en même temps que *se développent rapidement l'imagination esthétique et la sentimentalité*, et cela, — voici qui est capital, d'une part *au moment même où le sens social s'épanouit*, poussant l'individu à contracter des *liaisons intimes*, d'autre part *au sein de sociétés où le commerce entre jeunes gens des deux sexes est peu favorisé*[1]. Et souvent l'enfance a légué à l'adolescence *un fond de lascivité* qui la rend plus excitable encore qu'elle ne devrait l'être et qui l'induit à chercher dans le sillon creusé par l'enfance vicieuse des *complications* dont son autoérotisme n'éprouvait pas d'abord le besoin. Chez les plus purs eux-mêmes persiste plus ou moins vif *un goût ancien de la caresse active et surtout passive* dont l'agrément réside essentiellement dans *des excitations légères de la peau qu'il n'est pas indispensable de recevoir d'autrui, ni à plus forte raison d'un être de sexe différent pour qu'elles agissent puissamment*, et *qu'il peut suffire de produire chez un être de sexe quelconque pour sentir soi-même l'écho de la volupté qu'on dispense*. Un certain charme physique en un partenaire possible de sexe quelconque peut réveiller ce goût de la caresse pour la caresse chez un être sans aucune expérience

1. L'explication *par synthèse* que nous proposons pour toutes les aberrations sexuelles s'oppose contradictoirement à l'explication par des *monomanies*, chère à Westphal. Si l'on admettait cette dernière, on devrait l'étendre jusqu'à l'hétérosexualité normale, qui sait être assez exigeante, assez obsessionnelle, qui a chez tous un aspect assez analogue à un fait pathologique pour que l'expression « être en folie » soit devenue courante. On introduirait plus utilement en ces matières les notions de « complexe » et de « constellation » qui d'ailleurs trouveraient un emploi dans l'étude du psychisme normal aussi bien que dans celle du psychisme morbide.

ou sans expérience précise de la différence des sexes. A l'âge dont nous parlons, la diffusion de l'excitation voluptueuse de la peau a diminué, mais le degré de cette excitabilité s'est considérablement élevé *dans la zone privilégiée*; de là *l'onanisme à deux sous sa forme la plus simple*, mais plus grave encore est le danger du fait que la diffusion susdite continuant d'être très notable, le sujet peut être entraîné à des modes bien plus dégradants d'homosexualité.

Celle-ci, chez les *purs* sous forme *platonique*, chez *les autres* sous forme *non platonique*, est incontestablement *naturelle à l'aube de l'adolescence*; simple *péril* sous la première forme, *vice* sous la seconde, elle ne devient proprement « *vice anti-naturel* » que *si elle dure sous le dernier mode*; distinctions très importantes en clinique psychopathologique. — Il serait dangereux d'oublier que ces amitiés passionnées de l'adolescence, qui précisément éclosent à l'âge où le sexe s'affirme, sont ce qu'elles sont, quand même le sujet ne le soupçonnerait nullement, parce que la libido subit alors un accroissement et une transformation. Une intoxication cérébrale d'origine testiculaire et colorée de génitalité est à la base de ces sentiments. L'histoire et l'observation des faits contemporains montrent le rôle des circonstances sociales dans leur production[1].

On peut dire du *flirt* beaucoup de mal, mais de deux maux il faut choisir le moindre. Non seulement le flirt a pour effet très fréquent *de fixer pour longtemps les tendances hétérosexuelles au stade discret du platonisme*, mais encore il empêche tout d'abord l'adolescence, que souvent *il arrache pour toujours à l'onanisme*, de verser dans ces « *amitiés particulières* » auxquelles il arrive de dégénérer en pratiques monstrueuses. Ces amitiés ou ces flirts, suivant les circonstances, sont, quoi qu'on puisse dire de leur caractère suspect ou tout au moins dangereux, des faits tout *naturels*, normaux en un sens, *à une certaine époque de la vie*.

1. La diffusion si grande de l'homosexualité dans la Grèce antique témoigne de l'inutilité d'une tare précise à l'origine de cette déviation. — Un psychoanalyste pratiquant le transfert suivant le rite freudien (détournement sur le médecin d'une affection déréglée du patient) avouait récemment qu'il avait dû abandonner cette thérapeutique : à son grand étonnement, il se sentait « devenir homosexuel ». Les participants de ces *five o'clock psycho-analytiques* dont on s'est justement moqué ne doivent pas être tous aussi exempts de prédispositions fâcheuses que le praticien dont nous parlons.

Ce n'est pas seulement parce que la *conformation anatomique* de la femme est de nature à permettre la jouissance la plus commode et la plus complète, c'est aussi et surtout parce que ses *charmes* sont incomparablement *supérieurs* dans la règle à ceux de l'autre sexe, et plus *touchants*, plus *évocateurs de tendresse caressante*, qu'il est naturel à l'adolescent de la préférer à son semblable. Au point de vue de l'attrait, féminité et masculinité ne sont que des *entités abstraites*; la femme ne nous séduit pas de préférence parce qu'elle est « la femme » mais parce qu'il se trouve que la femme possède à un haut degré telles et telles qualités *physiques*, *esthétiques*, *sentimentales*[1]. Encore faut-il toutefois pour que l'adolescent soit orienté vers l'hétérosexualité qu'il soit assez *rapproché* par les circonstances d'êtres de l'autre sexe; celui-ci n'est pas représenté *ab initio* dans son psychisme par une sorte d'image inconsciente destinée à devenir excitante lorsqu'il percevra des êtres faits sur le modèle de cette image, et il serait simpliste de prétendre que le désir ou l'amour se déclancherait, lors de telles perceptions, comme le mouvement du jeune gobe-mouche en présence de la proie qu'il aperçoit pour la première fois. Est-il même si certain que

1. Si la femme préfère très souvent, et ce n'est pas si général, un homme très masculin, c'est notablement, comme le pensent Havelok-Ellis et d'autres, parce que le plaisir issu des sensations de pression et de contact est plus vif chez la femme que celui qui accompagne les sensations de la vue, lesquelles ont chez l'homme une note émotive supérieure. Il est clair que des hommes ressemblant sur ce point à des femmes seront attirés par des femmes d'aspect masculin, que des femmes ressemblant sur ce point à des hommes seront attirés par des hommes d'aspect féminin; le tout d'ailleurs dans certaines limites, car un être qui sort trop de son sexe devient grotesque, il peut même produire l'effet répulsif d'une sorte de monstre. Pareillement on s'explique sans peine que des êtres déjà enclins à l'homosexualité puissent avoir, dans leur triste spécialité, des goûts qui paraîtraient d'abord les désigner pour une hétérosexualité ardente; leur cas est seulement un peu plus compliqué que celui des autres homosexuels. Si les passions ayant pour objet des êtres beaucoup plus jeunes sont en général explicables pour une grande part, dans la majorité des cas de toute sorte, par des impulsions d'ordre esthétique, lorsque la passion s'adresse à un être bien plus âgé c'est souvent que sont escomptées soit une ardeur plus vive, soit une habileté supérieure à procurer de la volupté. Bref l'homme cherche toujours le plaisir où il espère le trouver et dans la voie où il suppose qu'il sera le plus grand; les causes directes des passions sont essentiellement individuelles, en connexion étroite avec les circonstances et avec les idiosyncrasies de l'individu; celles-ci peuvent être en elles-mêmes sans rapports directs avec les passions qu'elles contribueront à faire naître en des sensibilités qui toujours sont très amorphes d'abord; et il arrive rarement que l'on n'ait à invoquer que l'hérédité ou des particularités congénitales homologues aux passions dont il s'agit pour rendre compte de celle-ci. Il n'y a que des exceptions apparentes à l'explication « par synthèse » que nous proposons ici pour les déviations sexuelles.

« l'instinct » du gobe-mouche ne requiert pas une explication plus compliquée? Une disposition anatomo-histologique héréditaire du système nerveux, si *précise* qu'en réapparaissant chez le descendant elle y donnera naissance, en présence d'une perception déterminée, à un désir déterminé comme il le fut chez les ascendants, voilà certes une affirmation énorme malgré la simplicité apparente de la thèse, et combien arbitraire[1]! Sans un soupçon de la valeur hédonistique de la différence des sexes, l'adolescent peut être *naturellement* orienté vers la déviation que nous étudions. Il est incontestablement *naturel* à l'homme de préférer la femme, *pathologique* d'avoir une autre préférence, mais *seulement à partir du moment où il est en état de comparer et de choisir*. Avant, lorsqu'un adolescent est séduit par un de ses pareils, il peut l'être exactement comme il l'aurait été par un être de l'autre sexe; il l'est dans la règle par *cela même* qui l'aurait séduit chez un être de sexe opposé, il ne se trompe que *par accident*, il n'est pas proprement hors de la nature; il le sera s'il persiste dans sa tendance, et il y aura alors en lui une sorte de *juvénilisme*[2].

On trouvera toujours, dans la mentalité d'un adolescent prédestiné à contracter durablement la tendance homosexuelle, de quoi expliquer son cas, mais avec des facteurs parmi lesquels il n'en est point qui l'y poussent *directement*. — Supposons chez un sujet donné une certaine *tournure esthétique du goût* qui le porte plutôt à l'admiration de la beauté masculine, orientation que des circonstances tout extérieures peuvent déterminer; — une certaine *timidité devant l'autre sexe*, qui peut dépendre simplement de ce que des personnes de ce sexe ont été à son égard; — *la crainte*

1. Il suffit en toute rigueur de supposer une constitution héréditaire générale susceptible d'engendrer dans des circonstances elles-mêmes très générales de l'excitation sexuelle de degrés divers. La prédisposition à ressentir de l'excitation cutanée ou muqueuse par le simple contact d'un tissu comme la *peau*, ou comme une *muqueuse*, ou comme un tissu *quelconque* ayant certaines qualités qui se trouvent dans la peau ou la muqueuse, — non comme telles mais comme possédant ces qualités, — n'enferme rien où se puisse accrocher notre morale sexuelle.

2. Il faudrait un autre mot pour désigner la persistance anormale des dispositions de l'adolescence, dont se distingue la *jeunesse proprement dite*; nous ne voyons pas comment le former, car « adolescentisme » serait barbare; mais l'inconvénient est léger, puisque nous n'avons guère à parler de l'époque à laquelle conviendrait tout à fait le vocable de « juvénilisme ». Aucune confusion à redouter.

même de l'impureté chez un être qui n'a entendu parler que de la débauche hétérosexuelle, la plus commune; — *l'illusion* assez ordinaire *de l'excellence de toute amitié très vive*; — *un discernement faible encore du normal et de l'étrange*; — enfin, coïncidant avec la *puberté commençante*, accentuée par elle, teinte de son reflet, une tendance *aux affections tendres* brochant sur un goût enfantin persistant *de la caresse*[1] : il y a dans ces conditions réunies, ou même dans la présence d'une ou deux d'entre elles sans plus, *tout ce qu'il faut* pour expliquer l'éveil de dispositions homosexuelles, en l'absence de toute prédestination précise à l'homosexualité et même d'une ardeur génitale constitutionnelle très développée et d'habitudes vicieuses antérieures[2]. Et tout comme *l'onanisme précoce*, la *parfaite innocence* peut favoriser la tendance dont il s'agit, avec cette différence que dans le dernier cas il y aura d'abord et peut-être uniquement une période d'homosexualisme toute *platonique*. Dans les deux cas *l'ambiance* aura joué un rôle, ainsi que *le passé du sujet* et *ses dispositions mentales de toute sorte*. Parmi

1. Toute disposition à la *tendresse vive* n'a point pour source la libido sexuelle; l'*imagination* et le *cœur* y ont le plus souvent leur part, *parfois prépondérante* chez beaucoup de jeunes gens comme chez la majorité des jeunes filles; on dit alors volontiers des premiers qu'ils ont une « nature féminine ». (Max Dessoir, qui regarde les émotions sexuelles comme sans lien primitif avec les organes sexuels, ne fait qu'exagérer un peu ce point de vue.) Et les manifestations matérielles de cette disposition peuvent elles-mêmes avoir pour *causes premières* des tendances tout à fait *extra-sexuelles*, d'une nature toute *spirituelle*. Mais par là même qu'elle exige des manifestations *concrètes*, la disposition la plus pure à la tendresse est exposée à *dégénérer*, surtout *si une poussée de libido génitale vient interférer avec elle*, et même si le premier effet de cette poussée est une simple excitation *toute cérébrale encore* qui ne fait que renforcer ladite disposition. Bien vite celle-ci *se colore d'un élément inférieur* que de leur côté les émotions tendres feront plus actif. Cet élément s'idéalise, *se sublime* d'abord, mais *sa capacité de saturation idéaliste est limitée*; aussi arrive-t-il un moment où se produit le processus *inverse* : tout l'idéalisme présent tend *à se matérialiser*. C'est pourquoi le pédagogue fera mieux de s'adresser *d'abord* aux sentiments les plus élevés; il est aléatoire de se borner à « sublimer » les sentiments inférieurs.

2. Un dégoût naturel pour l'*odor di femina*, *l'aspect désagréable des femmes qui ont initialement entouré un sujet*, d'autres facteurs *aussi contingents* peuvent suffire à amener de l'homosexualité, aussi bien que le peut faire l'*initiation*, en pleine pureté, par un camarade vicieux. Pareillement, une disposition naturelle *à goûter ladite odeur*, *la beauté*, *l'élégance des femmes entourant un jeune sujet* pourront l'aiguiller *vers une hétérosexualité à toute épreuve*, tout autant que les avances d'un être de l'autre sexe. La satiété comme la curiosité expliquent bien des déviations. *Aucune observation décisive* en faveur de tendances homosexuelles innées. Les cas les plus troublants ne permettent pas de supposer autre chose que l'hérédité d'un *terrain* où le vice éclora aisément; il en est ici comme dans la majorité des cas de *tuberculose dite « héréditaire »*.

celles-ci le degré de force de la tendance générale à la volupté est un élément important, sans doute, mais il est superflu de supposer une *vocation nette* pour le vice en question. Le simple raffinement de l'esprit peut entraîner vers ce vice ou vers d'autres déviations, qu'il y ait ou non impotence, en l'absence d'une forte moralité et d'un sens droit. La plupart des débauchés prétendus normaux, au reste, ne s'en tiennent jamais tout à fait à une hétérosexualité correcte de tout point.

On dénonce d'ordinaire dans l'homosexualité soit *une erreur d'un instinct génital qui serait originairement hétérosexuel* et qui se tromperait de direction, — on rend compte aussi de l'onanisme de cette manière, — soit *l'effet d'une tendance congénitale ou héréditaire* (hérédité homogène ou allogène). L'onanisme serait plutôt un *tâtonnement* de l'instinct hétérosexuel, l'homosexualité *un autre tâtonnement* ou *une autre déviation* de cet instinct. Opinions fantaisistes, dont la vérité n'est pas requise pour que le sens commun moral ait raison de condamner ces pratiques. — Serait-on *moins fondé* à parler de tendance *innée* à l'onanisme ou à l'homosexualité qu'on ne le serait en ce qui concerne l'hétérosexualité! Si l'on invoque la *force extrême* d'une tendance comme preuve de son *innéité*, ne devrait-on pas, dans un très grand nombre de cas, déclarer les deux premiers *aussi nécessairement innés* que la troisième? — Cette dernière *l'emporte le plus souvent*; on se fonde volontiers sur ce fait pour *restreindre l'innéité à celle-ci*. Mais alors, ce serait donc le *succès final*, non la précocité d'une tendance qui prouverait qu'elle est innée? Rien de plus chaotique que les opinions en cette matière. — Certains disent : « L'hétérosexualité est innée, mais de façon *vague* ». N'est-ce pas reconnaître que *seules des circonstances ultérieures précisent l'instinct génital sous cette forme*, qui par suite *n'est pas plus prédéterminée que les autres?* Ils ajoutent : « Quelquefois elle *se déclare très tôt* ou *dévie très tôt* ».

Ils seraient plus conséquents en posant franchement qu'il n'y a de *déterminé avec quelque précision* que *l'essentiel de l'instinct génital*, en rapportant toutes ses spécifications pour une part à l'action de *circonstances ultérieures*, pour une autre part à celle de *dispositions extra-génitales* originairement imprécises elles aussi, en réduisant ce qu'on appelle en l'espèce le *normal* aux *spécifications*

les plus fréquentes, les plus souvent associées à un jeu normal du reste du psychisme[1].

Nous ne regarderons pas, avec Freud, l'enfant, — si amorphe d'abord! — comme « un composé de toutes les monstruosités », car dans la mesure où il peut offrir prétexte à être ainsi jugé, ce n'est que *matériellement*, et encore avec de fortes réserves, qu'on peut parler de lui en ces termes; nous estimons inexact aussi de le définir comme une sorte d'« hermaphrodite » (Normann, Max Dessoir); nous approuvons pleinement ceux qui le tiennent pour rigoureusement indifférencié d'abord au point de vue sexuel. La libido génitale peut se manifester de très bonne heure, mais tout ce qui la *précise* est de l'*acquis*. — Avant de développer ce point, répondons à la plus forte des objections qu'on puisse nous adresser[2].

1. Par « normalité psychique » nous n'entendons pas autre chose ici que l'existence d'un ensemble de processus psychophysiologiques tels qu'ils permettent le déploiement des activités spécifiques de la personne humaine et assurent le mieux possible leur propre résistance à l'action de causes perturbatrices.

2. Sans être aussi contestable que l'opinion qui fait de l'homosexualité l'effet d'une *bisexualité primitive* (Benedikt) plus ou moins normale dans certaines limites et dont un des aspects disparaît heureusement le plus souvent, ou que l'opinion d'Ulrichs, qui parle de l'*existence d'une âme de femme dans un corps d'homme*, celle qui rapporte l'homosexualité à *un développement excessif des caractères sexuels secondaires de l'autre sexe* (Moll) est cependant incomplètement exacte, bien qu'elle réduise la part de l'hérédité et qu'elle accorde à des facteurs non sexuels *per se* une grande importance dans l'évolution de la sexualité. Krafft-Ebing, qui voit d'ailleurs dans l'apparition de l'homosexualité avant ou pendant la puberté le signe *sine qua non* de sa *congénitalité*, suppose dans le cas d'homosexualité plus tardive *l'action d'une cause nocive subie par le système des caractères sexuels secondaires*, et la liste qu'il donne de ceux-ci a des points communs avec la liste que nous proposions plus haut des dispositions extra-sexuelles propres à favoriser la déviation dont il s'agit. Gley qui reprend, mais en physiologiste, l'idée de Moll, ne paraît pas éloigné de la théorie par nous exposée. Il y a beaucoup à conserver des conceptions jadis courantes et trop délaissées (Binet, Beaunis, Duprat), qui insistaient sur *les causes contingentes*, particulièrement sur les *causes sociales* de l'homosexualité; on les jugeait déjà très puissantes par suite de la simple « infirmité humaine », que préserve avant tout l'absence de trop fortes tentations. Quel n'est pas pour tous les *faibles*, pour tous ceux qui présentent de la *bizarrerie* ou de l'*excentricité*, pour tous ceux qui sont *très émotifs*, ou *trop portés au plaisir*, ou simplement *trop enclins aux émotions tendres*, le danger des *associations* qui se peuvent former entre une *perception* toute fortuite prometteuse de volupté et un état momentané de *désir*! La plupart de ces sujets sont précisément, avant tout, *des faibles*, très souvent des *instables* et des *amorphes*. Les *enfants*, les *jeunes gens* même sont tout cela à un degré élevé; et combien rares sont les *adultes* n'ayant plus rien de ce qui fait l'infériorité des premières époques de la vie, infériorité dont il suffit qu'ils présentent de nouveau quelque caractère pour qu'on puisse les dire des « malades »! Et les dégénérés sont légion; et la menace de la dégénérescence avec ses suites

« Comment expliquer, dira-t-on, sans recourir à l'innéité, des perversions *très déterminées et très précoces tout à la fois*? La tendance paraît bien alors préexister *à toute expérience*, se passer *de toute participation de l'esprit à l'invention des moyens de jouissance*; par exemple, les *invertis* étant distingués des *pédérastes*, impossible de ne pas supposer aux premiers une *âme féminine*; leur *constitution corporelle* s'avère même parfois notablement telle. » — Serait-ce seulement dans le domaine sexuel qu'un caractère *précocement acquis* peut jouer *l'innéité*? Y a-t-il un seul « instinct » qui se développe sans le concours de l'*expérience*, sans la *présentation* au sujet d'une *occasion* de l'exercer, occasion dont il est patent que *seule* la nature *détermine* l'acte qui sera dit « instinctif »? Ne commence-t-on pas à rendre compte des instincts *les plus normaux*, les plus *curieusement spéciaux* par des facteurs *généraux* et *tout actuels*? Il en est ainsi, entre autres, pour les instincts de *couver* et d'*allaiter*. Les ressemblances des actes les plus « instinctifs » le long des lignées, on les rapporte de plus en plus à la *constitution* des vivants successifs en ce qu'elle a de plus *statique* d'une part, à la permanence de la même *ambiance* d'autre part; autant dire que l'instinct,

(traces, au moins, de psychonévrose) pèse sur *presque tous les hommes*, sur *tous* à certains moments, surtout si leur vie est longue. Mille chemins mènent aux mêmes maux de toute forme; en *toute* constitution il y a assez de faiblesse, de possibilité de déchéance pour qu'il soit aussi superflu de supposer des « monomanies de source congénitale » lorsque des vices éclosent même tôt, qu'il peut l'être d'en supposer une chez telle brave religieuse qui se mit à voler des pipes à son retour d'âge. *La précocité joue l'hérédité.* De son côté, l'*hérédité* (que nous ne nions point, mais qu'il faut savoir entendre) *peut jouer la précocité*, à savoir quand elle ne se manifeste *pas très tôt*; et si elle est *très tardive*, elle risque *d'échapper* à l'observateur. De là tant d'appréciations injustes et de traitements maladroits dans les familles, les écoles, les cliniques, et au prétoire! Un vice acquis tard peut être *plus résistant* qu'un vice acquis tôt *ou même qu'une disposition héréditaire éventuellement*; une *sexualité faible* (Havelock-Ellis et d'autres), peu propre en soi à la pratique d'une hétérosexualité normale, peut entraîner elle-même à des déviations. — Notons encore que *l'inverse de la précocité* peut comme celle-ci amener un *vieillissement prématuré*, quand ce ne serait que parce qu'il interdit en tout ou en partie des acquisitions utiles *en supprimant* plus ou moins complètement *certains stades de développement*. (On a déjà assimilé *des suites psychonerveuses de traumas psychiques précoces* à de l'*infantilité* dont il faut faire « abréagir » les reliquats « refoulés » et persistant dans le subconscient; Mœder); il peut aussi faire réaliser des *économies* précieuses, comme la précocité même quand elle n'amène pas la débauche qui use, flétrit, vieillit prématurément; car la précocité peut se borner à mettre tôt en liberté des forces dont tout le développement peut bénéficier. Rien de plus complexe que ce genre de questions. La limite entre *précocité* et *involution précoce* est nette tout au moins au point de vue théorique : *dès que la parfaite maturation est compromise*, la sphère de la première est dépassée.

cette « habitude de la race » *ne consiste pas dans une force originale*, qu'il est susceptible en dernière analyse, comme nous le soutenons de l'*habitude individuelle*, d'une explication toute *mécanique* dont tous les éléments *sont* et *agissent dans l'instant*[1].

Considérons de près la distinction courante du « *pédéraste* » et de l'« *inverti* »; elle est peu solide. Le premier *est ou n'est pas* inverti dans son habitus général, le second *est ou n'est pas* en fait pédéraste, suivant les cas. — Par « pédérastie » on entend souvent homosexualité *tardive*, par inversion homosexualité *très précoce*. Plaçons-nous un instant à ce point de vue. Par elle-même, cette différence n'équivaut pas à une *opposition*. Le « pédéraste » aura plus ou moins le *sentiment de sa dégradation*, l'autre non. Ceci s'explique aisément : l'un a eu *le temps d'acquérir une moralité sexuelle* dont le souvenir le trouble quand il s'en écarte; l'autre ne peut avoir des remords que rien dans son passé ne lui permet de ressentir. Souvent l' « inverti » est *femme par mille traits de caractère*, par *ses goûts*, *ses gestes*, *ses habitudes*, plus ou moins *corporellement* même? Oui, mais le « pédéraste » se présente ainsi *assez fréquemment*. Et comme il y a des « pédérastes » d'aspect tout à fait *masculin*, il y a des homosexuels très précoces qui ne sont invertis *que* sous le rapport sexuel. Sans doute, *somatiquement*, tout homosexuel doit différer d'un hétérosexuel, au moins à partir du moment où sa déviation commence; et le premier doit somatiquement réaliser deux types histologico-physiologiques suivant qu'il y a en lui ou non une mauvaise hérédité appréciable, suivant aussi qu'il est un précoce ou un tardif avec ou sans mauvaise hérédité appréciable; mais où n'y a-t-il point héritage, homogène ou

1. Loin de nous la pensée de nier « l'hérédité des caractères acquis » non plus que les cas de maladies dites « familiales ». Voilà certes des hérédités précises, en ce sens du moins que l'hérédité qui travaille ici aboutit à des analogies très nettes du descendant avec l'ascendance. Mais il n'y a rien à tirer de là contre nous. Car : 1° nos *aptitudes*, nos *goûts*, nos *singularités*, nos *vices* sont choses bien différentes des caractères physiologiques qui deviennent *spécifiques* dans le *phylum*, et l'*éducation* bonne ou mauvaise, ainsi que les *circonstances*, jouent dans l'éveil et le déterminisme de nos aptitudes, de nos goûts, etc, un rôle qu'il ne faut pas sous-estimer. L'hérédité en ce domaine, heureuse ou malheureuse, est grandement *aléatoire* et souvent *allogène*; 2° Dans les maladies « *familiales* », l'hérédité est toujours *fatale* et *homogène*. Nous n'avons aucun motif de ne pas adopter la théorie la plus *économique*, celle qui non seulement rend compte *mécaniquement* de toute hérédité, mais encore n'accorde *qu'à la dernière extrémité* l'existence d'*héritages absolument fatals, finalement déterminés avec précision et surtout homogènes.*

allogène? l'hérédité tardive est-elle si rare? des status histologiques et physiologiques très différents ne peuvent-ils avoir même conséquences ultimes[1]? la plus certaine hérédité se passe-t-elle de tout concours de l'occasion? enfin l'hérédité tardive ne peut-elle être aussi oppressive que l'autre, et le mal le plus accidentel aussi durable que le plus préparé? S'il y a *labilité* pour une cause quelconque, vienne l'occasion, il y aura chute; l'occasion se présentera tôt ou tard, telle sera la condition *décisive* pour l'entrée du sujet dans l'une des deux catégories dont on exagère la distinction; avec ou sans aspect féminin, il y aura ce qu'on nomme « inversion » ou ce qu'on nomme « pédérastie ». — « Cependant, nous dit-on, pour que le processus ait lieu, il faut encore un *terrain favorable*? » Qui le nie? N'avons-nous pas énuméré *toute une liste* de conditions rendant favorable le terrain? Nous avons *seulement* contesté qu'il s'imposât d'imaginer une tendance déterminée, précise, vers le vice en question, pour l'ajouter à cette liste. Ces traits au reste, même s'ils apparaissent tard, peuvent avoir un fond héréditaire, mais d'aucun il n'est nécessaire non plus d'imaginer qu'il y eut transmission *fatale*, *précise*, *sans modification de l'ascendant au descendant*. Et l'homme est si plastique durant tant d'années, toujours si prêt à être entraîné par la volupté, qu'avec une sensualité moyenne, sans plus, les occasions peuvent *suffire* pour faire contracter, même tard, bien des vices, en l'absence de toute prédisposition constitutionnelle précise, si elle interfèrent avec un état psychique de moindre résistance momentanée. Entre vice *précoce* et vice *tardif*, *pas de différence de nature*. On voit avec raison dans le premier une *monstruosité*, mais le concept de « monstruosité acquise » est-il illégitime? Ce ne sont point les médecins qui le prétendront. On dira seulement que plus un mal est précoce, plus il y a de *chances* pour qu'il y ait en lui de l'hérédité, mais jamais l'on ne devra oublier la cause occasionnelle de l'éclosion du mal dont par elle-même la date est, malgré tout, chose secondaire. — Appelle-t-on « véritable inverti » celui qui préfère un partenaire très masculin? Il nous suffit de renvoyer, pour cette sorte d'*homosexualité à la seconde puissance*, à un passage antérieur de cet article.

1. Il y a loin de cette proposition à cette opinion de M. Bergson, qui nous paraît compromettre toute la psychophysiologie, à savoir que des états d'âmes très différents pourraient avoir le même substrat physiologique.

Rarement, jamais peut-être ces anomalies ne vont seules, et il est facile de voir combien chacune est favorisée par les autres, quelquefois par celles des autres dont elle diffère le plus.

Il en est de l'homosexualité *comme de l'onanisme*. Des mouvements rythmiques accomplis par hasard ou l'initiation par un autre révèlent le second à l'enfant; en l'adoptant, il fait toujours une *découverte*, quel que soit le poids du mauvais legs héréditaire qu'il peut apporter : de même, c'est trop clair, mais encore faut-il y songer, jamais il n'y aurait homosexualité sans la rencontre d'un être de même sexe, comme il n'y aurait pas d'imbéciles incendiaires si le feu n'existait pas. *Le plus mauvais terrain* n'est que *le plus apte à faire germer de mauvaises graines*, mais *initialement il ne contient aucune graine*. Au début de l'existence, *presque tout* est possible, en fait de mal tout au moins, mais en vertu seulement de fatalités *vagues*, bien qu'il soit assez souvent facile de prévoir comment celles-ci se préciseront sous l'influence de telles ou telles circonstances; certains terrains ne peuvent être amendés; ils seront donc ce que les feront les occasions offertes aux sujets de contracter des habitudes, des habitudes mauvaises, et il n'est pas au pouvoir de leur entourage de supprimer toutes ces occasions; l'erreur d'une certaine psychologie est ici *de transférer à la labilité de l'individu la détermination propre à l'occasion qui vient décider du sens dans lequel se produira sa chute.* — Pas plus d'hérédité précise pour l'homosexualité même que pour les tendances féminines (inversion proprement dite) qui fréquemment la suggèrent [1] ou l'accroissent et sont assez souvent développées par elle, ou que pour les caractères extra-sexuels qui concourent à la faire naître. Toutes ses formes constituent *un même genre*, et il y a *continuité* entre elle et l'hétérosexualité. Point ici de terrains radicalement différents. Et comme aussi la disposition momentanée, l'occasion, simplement par sa

1. Pourquoi certains corps de métiers renferment-ils plus d'homosexuels que d'autres, par exemple ceux des *coiffeurs* et des *tailleurs*? Les principales raisons de ce fait sont vraisemblablement celles-ci : ceux qu'attirent ces métiers peu virils ont des goûts plutôt féminins, parmi lesquels il serait étrange qu'il n'y en ait point, assez souvent, qui soient de nature sexuelle; pour peu qu'ils en aient de tels, leur profession les peut développer. Le vice dont il s'agit est très fréquent dans *le monde du théâtre*; l'aptitude à se donner des états d'âmes très divers, à vivre intensément toutes sortes d'émotions, comporte une plasticité affective dangereuse, que le métier ne peut manquer de développer encore. Une remarque analogue est possible en ce qui concerne les *musiciens*.

date, peut avoir une action décisive : l' « infirmité humaine », dont nous héritons tous, est maxima dans l'enfance et les meilleurs des adultes n'en sont jamais tout à fait guéris.

Au début, chez tous les sujets, rien donc de déterminé, *rien qu'une aptitude plus ou moins grande à ressentir éventuellement la volupté et des aptitudes à acquérir avec le temps des caractères psychiques plus ou moins favorables à l'orientation de l'instinct génital dans telle ou telle direction.* Pas plus d'instinct hétérosexuel cherchant sa voie que d'instinct onanistique ou fétichiste ou nécrophilique primitif, mais *des spécifications d'un instinct génital général* qui n'est qu'*un habitus somatique tout statique* susceptible de donner lieu de très bonne heure à de l'éréthisme sous l'action de *circonstances extérieures* et de *conditions internes* dont *aucune n'a besoin d'être originairement de nature sexuelle.* Les *moyens de jouissance choisis* le seront *après découverte*, ils sont tous *aussi contingents.* — Bien entendu, une première découverte incite à en faire d'autres. — Ces moyens se proposeront généralement dans un certain *ordre*, corrélatif à des *conditions tout extérieures* et à des *conditions internes de genres très variés.* Certaines causes de l'une ou l'autre origine ou des deux pourront amener des *arrêts* ou des *ralentissements* d'évolution, qui produiront à leur tour des *perturbations* dans la succession habituelle des orientations de la libido, *favorisant la prolongation paradoxale de tendances nées à leur heure*, *empêchant d'autres de naître à leur heure*, le tout sans qu'il y ait proprement infraction à une loi spéciale de développement, car l'activité génitale, comme toutes les autres, n'est à chaque instant que la *résultante* de facteurs dont l'action successive la plus habituelle n'est *normale* qu'en ce sens qu'elle suit *d'ordinaire* un certain ordre ; l'expression de « normal » au point de vue rigoureusement *positif* signifie seulement : *habituel, commun, amené dans la règle par la conjonction de conditions externes et internes très constantes*[1]. Finalité, moralité, sont choses étrangères au domaine de la science pure.

Si l'*onanisme* est le vice sexuel qui éclôt *le premier*, c'est qu'il est *le plus aisé à contracter*, *le plus approprié par sa simplicité à l'âge*

1. Le « normal » comme il a été défini plus haut, par son caractère « favorable » à l'individu, doit toutes réserves faites avoir un haut degré de fréquence, car son contraire tend en général à s'éliminer. Mécaniquement la *sélection* travaille plutôt pour lui.

infantile; tous les autres sont secondaires, lui seul est primaire. L'*homosexualité accusée et grossière*, au moins provisoire, qui souvent se trouve être *le premier des vices « secondaires »*, se greffe en général *sur de l'onanisme dont elle est d'abord un triste perfectionnement*, loin d'être un substitut anticipé de l'hétérosexualisme. Se réduit-elle à du *platonisme*, il peut suffire pour la susciter d'*un minimum d'excitabilité génitale* et de *la mentalité spéciale à certaines adolescences* (toutes la réalisent au moins un peu) décrite plus haut, *en un milieu qui favorise peu le rapprochement des jeunes gens des deux sexes*. Or, il n'en est pas autrement de l'*hétérosexualité*, qui n'est possible que par un tel rapprochement, qui ne naîtrait pas plus sans lui que ne ferait l'onanisme sans la possibilité d'agir sur le corps propre, ou que l'homosexualité sans la possibilité sociale d'une tentation correspondante. Aucun vice ne s'*actualise* sans *perceptions actuelles* et sans *suggestions* venant de ces perceptions. On arrive à l'hétérosexualité grossière *de plain-pied depuis l'onanisme*, mais souvent aussi *depuis l'homosexualité grossière*, comme vers un moyen de jouissance *plus rémunérateur*; les *chastes* et les *homosexuels platoniques* vont au moins tout d'abord *vers l'hétérosexualité platonique*. Celle-ci *seule* ne mérite pas le nom de vice, bien qu'*un fond de désir égoïste* et même que *quelque diathèse autoérotique* au moins légère président à son apparition, que n'explique pas entièrement l'action actuelle de la puberté; mais l'*autre* hétérosexualité, même modérée, même réduite à des aspirations restant intérieures est *un vice*, si naturelle soit-elle. C'est pourquoi, dans les sociétés d'un niveau moral normal, l'hétérosexualité la plus régulière, la plus conforme à un régime familial honorable, est encore regardée comme ayant besoin d'une *excuse*, de la *purification* d'un mariage envisagé dans les devoirs auxquels il oblige, pour cesser de mériter une qualification dépréciative.

Les manifestations *hétéro* et *homosexuelles* de l'instinct génital viennent brocher, isolément ou non, *sur un fond d'autoérotisme initial* plus ou moins conscient et développé *dont elles sont à titre égal des spécifications*, — fond qui *s'interpose* entre elles et l'instinct génital, qui ne se transforme *que* pour se perfectionner lui-même, et qui représente le groupe des réactions les plus simples aux inquiétudes issues de cet instinct. — Le fait que l'hétérosexualité est *seule honorable*, et encore, dans *des limites fort étroites*, cet autre

fait que l'hétérosexualité est pour la *majorité* des hommes, spécialement pour ceux qui sont *sains par ailleurs*, le mode le plus agréable de satisfaction génitale, ce fait enfin *qu'elle favorise la reproduction*[1], suffisent à justifier le rang privilégié qu'on lui accorde. Mais ces motifs de la distinguer ne changent rien à sa genèse. Quand elle point, elle est adoptée ou préférée *pour des motifs essentiellement hédonistiques, en dehors*, — ceci est capital — *de tout besoin vrai* comme celui de manger ou de boire, sans *aucune relation subjective* avec l'intérêt de la propagation de l'espèce; son attrait est *celui de la pure et simple libido*. Et ce n'est pas là un paradoxe; le sens commun est avec nous; que signifie donc l'expression courante : « chercher à *s'amuser*? » Le *début* de l'hétérosexualité non platonique est toujours tel. D'autre part, les passions de ce genre et celles des genres voisins portent *toujours* les caractères d'états pathologiques; c'est pourquoi, lorsqu'on ose parler franc, on dit : « être en folie » des hommes comme des animaux; pas de passions où la comparaison s'impose davantage que dans les sexuelles, quelles qu'elles soient, avec des faits d'*obsession*, d'*impulsion*, d'*excitation*, etc., etc. Le « jeu » dont il s'agit a donc un inéliminable élément de *morbidité*, ce qui en somme est caractéristique du *vice*. Mais la morbidité consiste ici en partie dans un remarquable processus de *régression*; qui dit « jeu » dit déjà « activité infantile », mais il y a plus; car non seulement l'*autoérotisme*, dont nous avons constaté le rapport avec l'état d'enfance est au fond des élans amoureux où il paraît le moins, mais les *modes d'expression* de l'amour sont toujours des modes d'expression *enfantins* (gestes, mots, ton, attitudes) : ils supposent évidemment une *mentalité globale* au moins temporaire de même qualité. Bien que l'adolescence ou la jeunesse soient plutôt les âges de l'amour, que les Grecs avaient raison de symboliser celui-ci par un enfant,

1. C'est en particulier parce que le mariage *endigue* et même *parésie* d'ordinaire à la longue l'instinct génital, et parce que ce qu'il en laisse subsister ne sert plus que *d'appoint* à une union finalement envisagée, lorsqu'elle est bien comprise, comme un des moyens les plus puissants pour l'accomplissement de *grands devoirs*, qu'il est une institution d'une si haute valeur morale. — Les idées exprimées dans cet article pourront scandaliser des lecteurs manquant d'esprit scientifique et en révolter d'autres, trop indulgents pour la faiblesse humaine. Les premiers témoigneraient par surcroit d'un *fanatisme moral* bien superflu, les seconds d'un *manque de sens social*. Tout bon éducateur traite en fait les premières manifestations de la sexualité comme des traits *vicieux*; il cherche d'abord à *réprimer*, uniquement, ensuite seulement à *sublimer*.

puisque toujours il comporte une forte proportion d'infantilité persistante ou retrouvée! — Si comme nous le pensons les dispositions qui portent à adopter ou à préférer l'hétérosexualité sont fonctions d'une foule de facteurs dont *aucun* n'a besoin d'être originairement sexuel, elle a donc cependant, sans contestation possible, à sa naissance, tous les caractères des *autres* formes de la libido, dont les racines sont aussi, toujours, multiples et complexes; et elle est en principe *un vice*, tout comme les dispositions à l'onanisme et à l'homosexualité, *à la différence des autres instincts fondamentaux*, ainsi que le proclame la vieille morale; elle est cela en principe où son éclosion est *la plus naturelle*, la plus souhaitable au lieu et place d'autres tendances; elle l'est *a fortiori* si elle se montre *très exigeante*, et surtout *si elle dure avec une intensité très grande* jusque dans la maturité et dans la vieillesse, méritant alors le nom de *juvénilisme* comme l'onanisme prolongé mérite la qualification d'*infantilisme*; mais qu'elle est loin d'être exempte elle-même d'infantilité! — La totalité de nos appétitions précises doivent apparaître comme celles qu'on étudie ici. Sans doute, il semble qu'il existe des instincts dont toutes les manifestations et l'évolution générale procèdent d'un mécanisme où le hasard des circonstances ne joue pas un rôle de premier plan; mais il n'en est ainsi qu'où l'activité dite « instinctive » se décompose en réflexes où le *moment psychologique* est, sinon seul, du moins *secondaire* et *très réduit*. Où ce moment est *au premier plan*, l'instinct tend à un minimum, sinon comme principe d'impulsion, du moins *comme agent de détermination dans le détail des satisfactions recherchées*. Alors, le choix de celles-ci est surtout l'œuvre d'une activité proprement *psychique*; que celle-ci se décompose en échos mentaux de réflexes, on ne peut le nier, mais on ne saurait non plus, où le réflexe se double de pensée et de désir caractérisés, faire abstraction du point de vue psychologique pour expliquer les formes précises que prend l'activité instinctive.

S'il faut regarder l'instinct sexuel comme tout à fait indifférencié primitivement, on devrait plutôt l'appeler, à son origine, *instinct génital*. — Il ne commence à devenir *sexuel*, et encore ne s'agit-il au début que de sexualité *inconsciente*, que lors de cette *première différenciation* qui consiste en un *autoérotisme* pouvant d'ailleurs être très réduit; il n'existe avant cette première différenciation

que sous la forme d'*inquiétudes vagues*[1]. Des plus légères aux plus grossières ou aux plus raffinées des satisfactions que recherche l'autoérotisme, toutes sont des *découvertes* du sujet, aidé ou non par d'autres à les faire. Point d'héritages précis en l'espèce. Ce sont le jeu de l'*imagination* et les *circonstances* qui amènent le sujet à *trouver* et à *varier* les satisfactions. Au stade de l'autoérotisme allant ou non jusqu'à l'onanisme, et au début même de l'onanisme avec prosélytisme, l'instinct génital est encore *assez peu différencié*. — La *seconde* et la *troisième différenciations*, *hétéro* et *homoérotismes*, sont bien nommées par les termes d'*hétéro* et d'*homosexualité*, car ces tendances comportent, la première aussitôt, — si du moins il n'y pas de phase platonique, — la seconde assez vite, — même réserve, — *un sentiment vif de la différence des sexes* (l'homosexuel contracte en général une répugnance pour les contacts féminins analogue à celle de l'hétérosexuel pour les contacts masculins). Et c'est ici que le rôle de l'observation et de l'expérience, que le rôle des données du dehors, des circonstances objectives, *extérieures*, se montre avec le plus de clarté. — Le *commencement de la vie proprement sexuelle* est le plus souvent marqué, chez ceux qui n'ont point versé dans le pire autoérotisme, par une période de *platonisme* où se prolonge la sensualité toute pénétrée de tendresse ingénue qui vient de l'enfance, d'une enfance qui continue, en même temps que l'action combinée d'une sensualité moins diffuse et plus impérieuse et d'un éréthisme mental général se subsume tout le legs de l'enfance. Le platonisme se distingue d'un hétéro ou d'un homosexualisme complet en ce que, par suite d'une heureuse *ignorance* ou d'heureux *oublis*, l'émoi qui se produit alors cristallise tout entier autour de ses éléments *supérieurs*, *idéaux*, *contemplatifs et sentimentaux*; ce qui vient d'en bas ne se précise point, et se contente de *colorer* d'une lascivité qui est comme sublimée et d'*amplifier* à un haut degré *le système des émotions avouables qui sont engendrées par l'état nouveau de l'organisme*. Si à ce moment l'âme se porte volontiers vers un autre être, c'est parce que c'est dans l'*amour-amitié* (hétérosexualité à l'état naissant) ou dans l'*amitié amoureuse* (homosexualité à l'état

1. Nous ne naissons pas, comme on le dit, avec la *semence* de tous les vices, mais avec la *possibilité* de les contracter éventuellement presque tous.

naissant) qu'il est *le plus facile* et *le plus indiqué* de chercher la satisfaction de besoins comme ceux que justement l'on éprouve à ce stade de l'existence. Mais il n'y là *aucune* action d'un instinct aiguillé dans un sens correct ou incorrect, et l'issue de la passion dépendra *toute* des conditions de vie du sujet et de l'ensemble de son caractère. Il pourra tout aussi bien, dans certaines circonstances subjectives et objectives, dériver son ardeur vers les *mathématiques*, ou la *mysticité*. — A un certain moment du développement de l'instinct génital, le stade du platonisme hétéro ou même homosexuel est donc absolument *naturel*, et c'est *encore* une chose naturelle si par malheur dans des conditions subjectives et surtout sociales particulières, le plus dangereux des deux platonismes dégénère pour un temps en homosexualité grave. Mais de même que ce vice — il est effrayant de constater à quel point le vice, l'altération de la nature, est chose naturelle! — devient par surcroît une manifestation morbide au sens rigoureusement clinique de ce terme s'il se prolonge, de même *le prolongement du simple platonisme même hétérosexuel est un fait* pathologique. Ceux qui dépassent le stade du platonisme puis y repassent au début de passions ultérieures font du *juvénilisme intermittent*, qui n'est point en soi à déplorer. Autre est le cas de ceux qui s'installent pour *longtemps* ou pour *toujours* dans le platonisme; ils présentent tous d'ailleurs *de multiples étrangetés*; ces *juvéniles* souffrent aussi d'*imbécillité* ou tout au moins *d'involution précoce sous le rapport génital*, et leur juvénilisme a là sa cause principale. On doit même reconnaître chez eux de l'*infantilisme*, et grave, puisque l'absence de propensions génitales ne caractérise dans la règle que l'enfance à l'âge le plus tendre. Cependant il y a au moins une trace de génitalité en eux, comme il en reste chez les *eunuques*; autrement leur émotivité n'aurait rien qui rappelle les passions amoureuses. — Parmi les hommes qui se dévouent à l'enfance et à l'adolescence des deux sexes, il en est comme on le pense assez communément en qui se sont *sublimées* des tendances grossières, grâce à l'intensité des sentiments moraux qu'ils possédaient d'autre part. Et l'on doit penser que sans un instinct génital puissant, ils n'auraient pas eu l'élan nécessaire pour s'élever aussi haut : rien ne rend actif comme des instincts bien développés; on sait, en particulier, l'importance de certaines secrétions sur le cerveau, qui n'est pas

moins l'organe de la volonté que celui de la pensée[1]; et puis, l'obligation de se défendre contre un vice imminent par de la vertu insigne est pour certaines âmes la condition la plus propice à leur ascension spirituelle; si elles peuvent vaincre ce vice, elles s'élèveront plus haut que d'autres, et, comme l'a dit Raffalovitch, point de milieu pour elles entre les pires faiblesses et une forme ou une autre de la sainteté. Mentionnons aussi ceux qui plus ou moins inconsciemment cherchent à *pratiquer le genre de vertu le plus idoine à leur procurer sans remords nets un maximum de satisfactions inavouables.* Cette sorte de « juvéniles » ne présente pas comme la précédente une synthèse, somme toute heureuse, de juvénilisme sexuel et de maturité morale.

Nous arrivons de la sorte à une conception globale fort cohérente et très simple de la libido sexuelle. Celle-ci, comme nous ne cessons de le répéter depuis plusieurs années, est identiquement l'ancienne *concupiscence*; elle n'est autre que *l'amour du plaisir pour le plaisir même.* A ce titre elle est donc, quelque *commune* qu'elle soit, une *déviation*, car le mode *normal* de l'activité ne comporte le plaisir que comme *surcroît non recherché pour lui-même.* Et de même qu'il y a *libido* partout où se réalise la condition *recherche du plaisir pour lui-même*, il y a *vice*, plus ou moins grave mais enfin il y a vice *partout* où se montre la libido, fût-ce dans les conditions *les plus naturelles.* En conséquence, *l'hétérosexualité pratiquée en dehors des conditions qui assurent la perpétuité de l'espèce par un mariage envisagé dans ses fins morales et sociales* est proprement *un vice* comme sont des vices l'*onanisme* et l'*homosexualité.* Et *également naturels*, quoique non fatals, naturels comme *l'homosexualité à partir de l'adolescence*, sont *l'onanisme à partir d'un certain moment de l'enfance*, et *l'homosexualité à une certaine période de l'adolescence.* Vice et nature ne s'opposent pas; l'évolution la plus normale comporte même des moments morbides dont les suites sont heureuses, mais qu'il faut surveiller ces moments! Les trois vices deviennent « contraires à la nature », — à la nature strictement normale, à la nature idéale de l'homme, — si leur

1. A plusieurs reprises, dans cette Revue et ailleurs, nous avons présenté la volonté comme *la plus complexe* de nos facultés, son exercice comme la *résultante* de l'action d'un nombre immense de facteurs, parmi lesquels nos *instincts*, dont un certain degré optimum de force est indispensable pour qu'elle existe.

existence se prolonge *au delà* de certaines limites, si simplement leur intensité *dépasse* une certaine moyenne, tout d'abord s'ils affectent certaines formes *peu usuelles* ou présentent telles ou telles *complications*. Enfin, même s'il ne revêt pas une forme particulièrement développée ou bizarre, le *platonisme qui dure* constitue, sans être un vice, un état *aussi pathologique* que les vices en question. — A ceux qui douteraient encore du *juvénilisme* que nous dénonçons dans l'hétérosexualité excessive ou trop longtemps exigeante, on peut faire observer que sous sa forme la plus panachée d'idéalisme (qu'on songe à certaines amours tardives) elle s'accompagne très souvent d'*une tendance à changer d'objet*, et d'*une disposition à brûler surtout pour des êtres jeunes*, qui sont essentiellement caractéristiques de l'*adolescence*; et que de fois, pour toucher le cœur, faut-il que les traits d'une femme rappellent les traits de celles aimées *autrefois*[1] ! L'homme est-il plutôt en proie à l'amour sensuel, à un *satyriasis* plus ou moins accusé, *l'âge des partenaires* lui est plus ou moins *indifférent*, et ceci, autant que la fougue des entraînements, l'identifie *à l'adolescent déjà hétérosexuel avec une ardeur supérieure à la moyenne*. Combien juste est l'expression *regains de jeunesse*! Quelles *puérilités* de toutes sortes ne s'y joignent pas! *Juvénilisme*, *puérilisme*, *prolongation* de stades qui devraient être dépassés, qui *durent*, ou *réapparaissent* soit en vertu d'*habitudes* qui ne sont pas mortes, soit parce que reproduits surtout par des *causes actuelles*, qui d'ailleurs iront toujours *réveiller* des traces du passé!

Cherchons maintenant plus brièvement s'il y a de la *régressivité* (comme nous l'entendons), des faits d'*arrêt* ou de *ralentissement d'évolution*, — solidaires sont la lenteur du passé normal à s'estomper et la lenteur de l'avenir normal à se dessiner, — dans les tendances au *sadisme*, au *masochisme*, à la *bestialité*, à la *nécrophilie*, au *fétichisme*.

Autant qu'il est possible de connaître par des aveux francs ou involontaires et par l'exploration de leur mentalité générale les

1. L'amour des jeunes gens pour des femmes mûres a souvent pour causes des avances de celles-ci; autrement l'on peut supposer une hétérosexualité précoce favorisée par une imagination que l'inexpérience même du sujet peut amener à cette singularité. Il doit arriver alors que l'hétérosexualité prenne d'abord une forme incestueuse et donne lieu à un « complexe d'Œdipe ».

porteurs de ces tares, il semble qu'on peut les répartir en trois classes, non séparées d'ailleurs par des cloisons étanches, la première comprenant la majorité des cas des deux premiers genres, la seconde la majorité des cas des deux genres suivants, la troisième la majorité des cas du dernier genre.

Sadisme et *masochisme* se rattachent certainement au *satyriasis*, où nous avons trouvé, lorsqu'il dure, une forme de *juvénilisme*; ils sont le plus souvent unis à une ardente hétérosexualité. Mais ce qu'ils renferment de *spécialement étrange* se rattache sans aucun doute à la tendance *autoérotique*, à un désir âpre, obsessif d'orgasmes violents, en même temps qu'à quelque *disposition d'esprit bizarre* provenant d'un *état dégénératif* compliqué d'ordinaire de *psychonévrose* ou même parfois de *psychose*. Donc, avec juvénilisme, *infantilisme* aussi, sur un fond le plus souvent constitutionnel de *déséquilibre* ou même de *paranoïa*. L'infantilisme se manifeste encore ici par le *moyen* même qui est choisi pour accroître le plaisir : la *cruauté* dont le masochiste, qui se plaît à la subir, ne jouit point d'une façon si différente du sadiste, qui se plaît à l'imposer. C'est toujours l'attrait de la souffrance qui joue : subir la cruauté, n'est-ce pas une manière de s'en repaître particulièrement *réaliste*? Il peut suffire d'une *asthénie nerveuse accusée*, alimentée le cas échéant par une *impuissance* congénitale ou non (qui peut au reste la causer), avec *un minimum d'état dégénératif*, ou encore *d'une proportion inverse de ces deux facteurs*, pour amener quelque chose de tel. Or, l'asthénique avec ou sans hystérie (celle-ci peut aller avec l'impuissance et la frigidité) est souvent tourmenté de désirs génitaux intenses, mais incapable de les satisfaire sans excitants artificiels; et le dégénéré ou le dégénérescent, qui sont fréquemment des excités, n'aiment ni ne savent ni ne peuvent faire avec des moyens simples et ordinaires ce que font les autres. — Nulle nécessité de recourir à l'hypothèse d'une hérédité lointaine (animale au gré de certains) pour expliquer l'association de la volupté et de la douleur. Une même cause rend compte des faits passés qu'on invoque et des faits présents qu'on observe : *toujours des émotions violentes contemporaines des plaisirs génitaux les accroissent*. Il suffit de le remarquer, simplement de le pressentir, si l'on est sans moralité ferme, ou psycho-nerveux, ou dégénéré, spécialement si l'on est tant soit peu excentrique et sur-

tout très porté vers les jouissances sexuelles,pour être amené au sadisme ou au masochisme, peu ou prou. D'ailleurs l'étreinte, et la morsure qui peut se produire dans le rapprochement des sexes par simple diffusion de mouvement, ne suggèrent-elles pas le recours à *d'autres* moyens violents susceptibles d'accroître par action en retour une jouissance qu'avivent déjà des mouvements spontanés de forme involontairement agressive? Sadistes et masochistes ne font que *redécouvrir* la Méditerranée, ils sont seulement *plus inclinés* que d'autres, par leur *mentalité d'ensemble*, à profiter de cette redécouverte.

Bestialité et même *nécrophilie* brochent assez indifféremment sur l'*hétéro* ou sur l'*homosexualité*, cela parce que la forme de libido qui en est le ressort est au plus haut degré l'*autoérotisme pur* : pourvu que celui-ci soit satisfait, le soit avec intensité, *peu leur importe le genre et l'état physique du partenaire*. La mentalité des zoophiles et des nécrophiles est donc foncièrement *infantile*. Elle l'est même avec une *exagération pathologique en soi* de tendances infantiles. Elle l'est encore parce que ces deux vices ne se comprennent point sans une *imbécillité marquée et étendue* dans les domaines *sensoriel*, *émotif* et *idéel* : ils témoignent d'un *arrêt de développement*. Sans doute, ces aberrations décèlent une *étrangeté*, une *déviation* de la mentalité normale; mais *les enfances les moins anormales* ne présentent-elles pas certaines bizarreries de goûts fort *semblables* à celles des *adultes nettement psychopathes*? Elles procèdent en partie, il est vrai, de l'*inexpérience* de l'enfant, mais pour peu que l'enfance soit *tarée* ou *exposée à la dégénérescence précoce*, — ce dont un autoérotisme accentué est un signe assez constant, — elle se montre, spécialement dans le domaine sexuel, *très portée à l'étrange*. Les onanistes précoces s'attaquent fréquemment *aux animaux* quand ils en trouvent l'occasion, on le sait bien à la campagne; et ils ont des *fantaisies scatologiques*, ils sont *exempts de certains dégoûts* qui évidemment doivent aussi faire défaut aux nécrophiles[1]. De tels sujets emploient tout naturellement leur peu

1. Comment ne pas voir de l'enfance prolongée ou rejointe, ou même des deux, dans les fantaisies *dégoûtantes* (goûts vifs étranges, absence de dégoûts communs) de certains débauchés qu'il faut rapprocher des sujets étudiés dans ce paragraphe et que nous ne pouvons considérer à part, non plus que ceux qui mêlent à ces fantaisies des intentions *sacrilèges*. — Fourier avait noté l'amour de l'enfance pour la *malpropreté*; elle se plaît aussi parfois à accomplir de

d'intelligence à imaginer des moyens de jouissance auxquels d'autres enfants ne songeraient guère, et leur avenir risque dès lors, en bien des cas, d'être moralement effroyable. Existe-t-il, d'autre part, des enfances ou même des adolescences normales qui ne côtoyent jamais la psychonévrose ou même la psychose? On pense aujourd'hui que c'est trop peu que de parler seulement d'une ressemblance tout extérieure entre leur mentalité et celle des adultes psychopathes, à certains moments du moins. Généralement, la précocité génitale est extrême chez les futurs zoophiles et nécrophiles, et il est particulièrement visible chez eux que l'un des facteurs de cette précocité est *un phénomène d'arrêt* : très tôt, *par suite notablement de cette précocité même*, le développement des facteurs de l'évolution ultérieure est *inhibé* ou tout au moins *ralenti*, de sorte que l'état infantile se trouve de bonne heure *consolidé, favorisé à l'excès* : c'est en quelque sorte *l'infantilisme qui s'effectue dès la période infantile même.* — Bestialité et nécrophilie peuvent être *tardives*, amenées d'abord, chez un adulte mal doué, par des *causes actuelles*, mais bien vite s'éveilleront des *réminiscences enfantines diverses* qui ne seront point inactives. Une certaine fantaisie, un éréthisme momentané, l'inexpérience sexuelle, un rapprochement, — facile, — entre l'idée de la satifaction des besoins naturels et celle des jouissances sexuelles — rapprochement qui a un effet répulsif chez l'individu tout à fait normal, — la ressemblance même des jugements portés sur ce qui est impur et sur ce qui est sale, peuvent amener chez l'enfant des tentations qui constitueront, à plus d'un égard, de dangereux précédents.

Quant au *fétichisme*, il se présente sous trois formes assez différentes mais appartenant à un même genre, comme il appert par ce qui suit. — Sous la *première* de ces formes, il consiste en une préférence souvent exclusive pour *une partie du corps* dont la simple

l'*énorme*, du *stupéfiant*, de l'*horrible*. — Quant aux raffinements où sont recherchés des contacts insolites de muqueuses, ils s'expliquent en partie par la sensibilité spéciale de celles-ci, en partie par la persistance de la sensibilité enfantine générale, si vive, quasi hystérique, dont nous avons parlé. Le fétichisme qui s'attache à certains tissus s'expliquera lui-même, plus ou moins, par les propriétés *communes*, titillatoires, de ces tissus et des muqueuses. On sait la grande sensibilité de l'enfance et de l'adolescence au chatouillement; elle diminue à la fin de la puberté et surtout avec l'installation d'un régime sexuel régulier.

vue ou même la simple représentation mentale peut aller jusqu'à produire l'orgasme. Cette partie peut être *quelconque* et produire l'excitation sans qu'il existe *aucun lien associatif* entre son image et d'autres dont l'effet semblerait plus naturel. Ce fétichisme porte le signe de l'*infantilisme* car premièrement le fait de pouvoir être excité par une partie *quelconque* — variable avec les sujets — du corps d'un autre personne, se rattache au fait d'avoir soi-même conservé une excitabilité *diffuse* considérable; il y a là un phénomène d'*arrêt de développement*. Mais on ne comprend tout à fait ce qui se passe que si l'on fait encore entrer en compte, comme y invite l'observation des sujets, une *débilité mentale au moins partielle* et une *singularité d'esprit appréciable*. Un développement mental incomplet, une imagination bizarre qui ne s'assagit point, ce sont là aussi des conditions propres à *entraver* les processus normaux de maturation qui devraient s'effectuer dans cette sphère de la fantaisie représentative et émotive si largement sécante de la sphère de la génitalité. L'enfance normale offre parfois des ébauches plus ou moins anodines et fugitives de ce fétichisme. Lorsqu'il apparaît tant soit peu *tardivement*, il est déclanché, et avec lui ce qui peut être restauré des diverses tendances enfantines, ou bien *par un premier réveil, important, d'états infantiles sous l'action de causes actuelles*, ou bien *par une association* qui se forme fortuitement *entre un état d'excitation et une perception concomitante*; l'*impuissance* peut aussi le favoriser, et alors il y a *synthèse de fétichisme et d'onanisme compensatoire* plus ou moins complet. Ceci nous ramène également à l'*infantilisme*. Le fétichisme dans la règle devient violemment *obsessionnel*, et ainsi se révèle l'appoint de *psychonévrose* qui grève d'ordinaire ce mode d'infantilisme. — La *seconde* sorte de fétichisme est celle où l'on s'attache à des objets *symbolisant* directement ou en vertu d'une association soit logique, soit arbitraire et de hasard, *une partie du corps* ou *un événement génital impressionnant*. Le fétiche est le plus souvent une pièce de vêtement, ce peut être toute autre chose, même une odeur. Il y a là un *infantilisme* qui rappelle l'aptitude des enfants à *substituer* à un objet qui n'est pas en leur possession, un autre objet qu'ils baptisent du nom du premier. Fréquemment ce fétichisme est le fait d'*impuissants* et joue un rôle *vicaire*. Dans le cas contraire, il constitue un raffinement, une fantaisie, un préventif contre la

satiété sexuelle. — Il arrive enfin que le fétichisme exprime un *érotisme platonique* où s'éternise, ou bien se reproduit, sous des formes identiques ou nouvelles, un stade normal au début des adolescences ingénues. Ici aussi, *arrêt de développement*, assez inoffensif en soi mais qui en général n'est pas le seul.

Il faudrait encore examiner bien des singularités de la vie génitale, par exemple le *narcissisme*, qui est une forme de l'autoérotisme compliquée d'un esthétisme parfois très précoce, ou le *pygmalionisme*, dont le mode le moins grave est comme intermédiaire entre le pur platonisme et des dispositions franchement sensuelles, etc. Mais à entrer ici dans le détail nous n'apprendrions rien de nouveau [1].

Avant de quitter le domaine de la vie génitale, remarquons à quel point, si l'on juge comme nous de ses aberrations, le *problème de*

1. Il est préférable de donner quelques indications ethnographiques qui vérifient notre théorie générale. — Il semble que les pays où l'on se plaint le plus des ravages de l'*onanisme*, comme l'Espagne par exemple, soient ceux où la mentalité *globale* d'individus nombreux demeure notablement *enfantine*. Dans des pays comme l'Italie où la culture générale est plus grande, le sentiment esthétique souvent plus vif que le sens moral, et où la mentalité globale des masses *n'atteint pas à une réelle maturité*, le nombre est considérable des individus qui restent indéfiniment *à la fois hétéro et homosexuels*. En France où la maturité mentale globale est *plus fréquemment atteinte*, la débauche *hétérosexuelle*, qui est *la moins pathologique*, dépasse infiniment l'autre. En Angleterre où les *étrangetés de caractère* sont loin d'être rares, fleurissent *les déviations les plus diverses*, mais souvent de façon tardive; ici *les causes actuelles* qui provoquent un *infantilisme* ou un *juvénilisme* sexuel facilement masqués par la bizarrerie même des déviations, *dépassent en importance les impulsions provenant d'habitudes antérieurement prises*. Pour l'Allemagne, elle est ainsi que l'Autriche une terre d'élection de l'*onanisme* et de l'*homosexualité*. Il y a quelques années un statisticien allemand donnait les chiffres suivants pour Berlin : 20 maisons closes connues pour invertis, 4 000 individus connus vivant de la prostitution homosexuelle, 30 000 homosexuels connus. Pendant la grande guerre, nombre d'Allemands internés en Suisse entretenaient de jeunes chômeurs. Or, on connaît ce mélange de *sensualité profondément égoïstique*, de *naïveté enfantine* et d'*idéalisme bizarre* qui caractérise l'Allemand. L'éducation donnée par les corporations d'étudiants cultive de tels vices; les étrangers qui les ont vues de près savent le rôle si souvent joué par le *Fuchs*. Dans aucune « Babylone moderne » il n'y a autant de « bals d'invertis » qu'à Berlin; l'Allemagne est d'ailleurs à ma connaissance le seul pays du monde où l'on ait osé (Ulrichs) proposer l'institution de « mariages légaux entre homosexuels ». Récemment Hirschfeld évaluait à 2,9 p. 100 la proportion de ceux-ci chez ses compatriotes; encore ne tenait-il compte que des sujets connus pour tels, quantité qui est toujours très loin de correspondre au nombre des cas réels. — L'éducation catholique, malgré son extrême sévérité sur le chapitre des mœurs, développe parfois involontairement la tendance au platonisme, à savoir lorsqu'elle développe à l'excès la tendance mystique en des âmes que la religion

l'éducation sexuelle se précise et devient, toutes réserves faites, plus facile à résoudre. — Je parle ici d'éducation plutôt que de rééducation, car lorsque la vie génitale est mal aiguillée, si surtout il s'agit d'orientations d'un caractère pathologique très accentué, le mal risque fort d'être *constitutionnel*, ou *devenu tel* par l'effet d'une *labilité principielle*; alors, sauf dans les cas de conversion religieuse radicale, ou d'ébranlements considérables de la mentalité globale par d'autres événements émotifs très violents, ou encore de transformation profonde par des procédés psychothérapiques divers dont le succès étonnera le praticien lui-même, — tous cas rares en somme, moins nombreux à mesure que l'on s'attaque à des maux plus marqués, plus étranges, ou simplement plus anciens, — il ne peut, trop souvent, être question *que d'atténuer le mal*, d'en *raréfier les accès*, d'en *empêcher l'aggravation*. Mais précisément parce que, où le mal est le *plus constitutionnel*, c'est-à-dire *nettement héréditaire* [1],

touche surtout par ses côtés esthétiques; leur sentimentalité pourra plus tard être mise au service de tendances qui n'auront même plus rien de platonique. Il arrive que l'éducation protestante, exagérant volontiers la rigidité des préceptes moraux, détermine de terribles réactions de la sensualité. — En ce qui concerne les diverses classes sociales, on peut faire les remarques générales suivantes. L'enfant ne se développe normalement qu'au sein d'une famille fortement constituée et constamment attentive, à l'abri des promiscuités dégradantes, gardé par une discipline à la fois sévère et libérale contre la poussée et les égarements possibles de ses instincts. Autrement, il est exposé *à ne point mûrir avec la vitesse convenable* et *à dévier sous l'action de mille causes d'origine endogène ou exogène*, quelque bien doué qu'il paraisse d'abord. C'est pourquoi les vices sexuels les plus honteux sont répandus surtout *dans les plus hautes classes et dans les plus basses*, la famille très fréquemment n'étant pas ce qu'elle doit être dans les unes comme dans les autres. — Pour ne pas aborder deux fois le même sujet, nous remettons à la partie suivante de cet article ce que nous avons à dire de l'*exhibitionnisme*.

1. Précisons encore la formule positive de l'*hérédité*. Toute *disposition* observable est chose *complexe*. Or, point d'hérédité *globale*, point d'hérédité *déterminée*, homogène ou allogène, sinon dans les *éléments composants* d'une disposition particulière, *à l'exclusion de toute hérédité de liens entre ces éléments*. A l'origine d'une ontogenèse, *point de fibres nerveuses*, donc *impossibilité de la congénitalité de tels liens*. Point même de *cellules nerveuses*. Une masse de matière animée *d'abord très peu différenciée*, aussi différente *de ce dont elle sort* que *de ce qu'elle deviendra*. Donc, impossibilité totale de legs comme ceux dont on parle communément. Seulement ceci : *Un status physico-chimique directement conditionné, de façon manifestée ou latente, par les organismes dont est fils le nouvel organisme, indirectement conditionné par les organismes des quatre générateurs de ses progéniteurs, etc.* Ensuite, *sous l'action d'une ambiance déterminée qui a mille chances, les unes tout à fait fatales, les autres plus ou moins contingentes, de ressembler à celle de la lignée, une re-production très naturelle, chez le descendant, de traits pareils à ceux de son ascendance*. On peut penser ainsi de l'hérédité et admettre les lois de Mendel, ainsi que rendre compte des maladies

il n'existe cependant à l'origine *aucune prédisposition expresse à tel acte défini*, mais seulement un *legs physiologique* (on dirait plus exactement : un legs chimique) *propre à amener à l'existence, ultérieurement, et sans aucun lien positivement préétabli entre eux, les éléments simples, infinitésimaux, dont sera faite telle ou telle disposition observable*, la *plasticité* de l'être humain est toujours *immense au début*, si chargée que soit l'hérédité d'un sujet, si exposé qu'il soit à contracter quelque vice à la première occasion. Rien qu'un status anatomo-histologico-physiologique à la racine de l'excitabilité qui se manifestera ; et rien de plus, mais sous une forme encore plus vague, sous les possibilités initiales des directions que prendra plus tard ladite excitabilité. Si l'on sait cela et si l'on sait observer l'enfant dès le berceau, on pourra beaucoup dans la majorité des cas. Mais qu'on y prenne garde : qu'une déviation quelconque le menace ou qu'on n'ait à redouter pour lui que le hasard des circonstances, il est à craindre, puisqu'il est si plastique (en tous sens) *que si ce qui ne devait point être se produit une première fois, il n'y ait aussitôt en lui pis que l'éclosion d'une maladie morale, à savoir l'installation d'une infirmité morale*. Aussi bien, pour qu'il y ait infirmité, la congénitalité n'est pas indispensable; plus une maladie est précoce, plus elle tend à créer l'infirmité; d'autre part, une maladie peut être aussi grave, tenace et rebelle que l'infirmité la plus authentique, et celle-ci a toujours son premier principe dans un processus morbide. Qu'il est arbitraire, de la part du moraliste, de soutenir que seule une infirmité peut peser comme une fatalité sur les volontés humaines, qu'il n'en peut être ainsi de la maladie ! De celle-ci la nocivité est proportionnelle à son *ancienneté* comme à sa gravité intrinsèque et à son étendue. Que les éducateurs se le disent : en matière de sexualité principalement, *essayer de guérir est en général une entreprise très aléatoire*, mais *prévenir est souvent possible* si l'on a affaire à des *natures saines*. Non que celles-ci ne soient encore *très vulnérables* ; il suffit d'une *disposition momentanée* de qualité douteuse pour qu'une *occasion* de verser dans le mal puisse faire produire de mauvais fruits au meilleur *terrain*, qui jamais n'est parfait. Et si cette proposition,

dites « familiales » *stricto sensu*, qui sont la matière des legs les plus « homogènes » que l'on connaisse.

par bonheur, n'est plus juste en ce qui concerne *beaucoup d'adultes*, elle l'est d'un *très grand nombre de jeunes gens* et de la *totalité des enfants*; que ne peuvent déjà sur eux, étant donné leur tendance à l'*imitation*, les exemples qui leur sont offerts! L'activité génitale est si facile à éveiller qu'il suffit d'une ambiance qui n'est pas rigoureusement sans reproche au point de vue sexuel, moins que cela, d'une ambiance où le jeu de l'imagination est favorisé avec quelque excès pour *avancer la puberté*, à plus forte raison pour *amorcer des désirs sensuels*. Plus tard les *habitudes* contractées aux temps de la plus grande plasticité, l'eussent-elles été surtout sous l'influence du dehors et eussent-elles dormi longtemps, tiendront à produire de nouveaux actes si les *circonstances* y invitent, lesquelles jamais ne manquent et souvent *coïncident avec un état momentané de moindre résistance*. Et il suffira *d'un instant d'excitabilité plus grande*, même *en l'absence d'une faiblesse passagère de la moralité acquise*, pour qu'une *tentation imprévue* devienne toute puissante, incline à des actes que l'âge n'excuse plus du tout, réveillant, d'un *passé* qui toujours peut renaître, de quoi consommer la plus lamentable déchéance.

Une dernière observation, de portée pratique aussi, sur les rapports de la *précocité* et de l'*involution*. — Il arrive que la précocité *génitale* s'accompagne de précocité *intellectuelle* tout aussi bien que de précocité *criminelle* : un signe, déjà, que l'évolution normale de l'individu n'est pas l'effet d'une loi à part, car l'accélération d'un développement qui proprement réaliserait une fin ne pourrait avoir à la fois des manifestations si opposées; de telles étrangetés seraient *inintelligibles dans une théorie téléologique de la vie*. Tout cela est *mécanique*. Pas plus dans le domaine *biologique* que dans le domaine *physique* les *réversions*, moins fréquentes et moins parfaites dans le premier de ces domaines (cela parce que les lois de la *thermodynamique* régissent la plupart des faits « vitaux ») n'ont des causes autres qu'*actuelles*. Pas plus dans l'ordre des êtres animés que chez les êtres inanimés l'on ne voit à l'œuvre des causes anciennes autrement que par les *derniers effets* de celles-ci, et l'on n'est fondé à expliquer la ressemblance de faits présents avec des faits passés par un *retour véritable* de ce qui fut. Aussi faut-il dans tous les cas de précocité se garder plus encore

d'expliquer l'accélération du développement d'un individu par l'*affolement* d'un organisme obéissant trop vite à une loi qui pousserait un avenir virtuel à s'actualiser, que d'expliquer le ralentissement ou l'arrêt de cette évolution par *la paresse* de l'organisme à obéir à une telle loi. L'avenir existe moins encore s'il est possible que le passé ; il peut moins encore si possible car, du passé, il y a du moins des *traces*, des *séquelles*, des *effets*! Cependant, par là même que les étapes habituelles de l'évolution ne sont pas impunément brûlées, il est impressionnant de constater que tout se passe *comme* s'il y avait une prédestination métaphysique de l'être humain à vivre sa vie par étapes. Mais en outre qu'aucun concept métaphysique n'a ici droit de cité, l'on peut entrevoir une explication *positive* de ce qui d'abord paraît surprenant. En effet, pour ce qui est de la vie génitale, par exemple de l'*activité prématurée de certaines secrétions internes*, ni les causes ni les effets immédiats ne sont si mystérieux pour la science; et *le vieillissement précoce* qui pourra suivre ne le sera pas davantage. *Évolution accélérée appelle automatiquement*, dans la règle, *involution précoce*. La première, en mettant obstacle au plein développement des éléments qui achèveraient d'assurer la maturation normale, — éléments parmi lesquels il y a des réducteurs utiles d'un passé qui doit plus ou moins disparaître, — favorise des *persévérations* regrettables, mais en même temps compromet la *maturation* et donc *fait prématurément le chemin à l'involution*, où certes l'on ne niera point qu'il ne soit suffisant de supposer à l'œuvre des forces physico-chimiques! Et puisque involution comporte régression, l'accélération de l'évolution est ouvrière, *directement*, d'infantilisme ou de juvénilisme; elle l'est encore parce que, dès qu'elle point, la capacité de renouvellement diminue, obligeant *indirectement* le sujet à multiplier le nombre des actes *effectuables aux moindres frais* et donc à reproduire ses modes de vie antérieurs. — Mais est-il encore possible, dans une théorie *mécaniste* de la vie, de distinguer profondément entre *évolution* et *involution*, *précocité* et *arrêt de développement*, *précocité méritant* et *précocité ne méritant pas le nom de dégénération?* Ce ne sont là que des *groupes de phénomènes* dont la fréquence n'est à étudier scientifiquement qu'à l'aide du *Calcul des Probabilités*; d'autres l'ont dit déjà. Seuls ont des lois les faits élémentaires de ces groupes. — Et voici la conséquence *pédagogique* et *psychago-*

gique générale de ces dernières considérations. Puisque tout se passe dans l'être humain *comme s'il y avait une véritable loi d'évolution et même d'involution* pesant sur notre existence entière, on doit s'inspirer de cette vue, encore qu'elle ne corresponde pas à la réalité, pour *prévoir* tous les dangers qui menacent la vie morale des individus; mais, puisque, d'autre part, c'est là une *illusion*, le mécanisme étant le vrai en biologie même, de grands *espoirs* sont permis à une *thérapeutique* et surtout à une *prophylactique psychologique* ouvertes aux suggestions d'une science positive délibérément *mécaniste*, — à condition qu'enfin les hommes comprennent que sous toutes les questions *morales*, *sociales*, *politiques* il y a une question de *psychophysiologie*. Nous l'avons dit à plusieurs reprises aux points de vue *pédagogique*, *éthique* et *pénal*. M. le professeur Richet vient de le proclamer avec éclat aux points de vue *social*, *politique* et *international*. Les masses, ou même ce qu'on nomme l'élite, se laisseront-elles convaincre?

*
* *

L'étude du problème des « régressions » dans les *maladies mentales* bien caractérisées exigerait de très grands développements; on ne peut être ici que très long ou très bref; nous prendrons le second parti. Nous n'aborderons ce sujet que dans la mesure nécessaire pour confirmer la thèse soutenue dans cet essai, qui ne peut être qu'une modeste contribution à l'étude d'un des faits psychiques et biologiques les plus compliqués[1].

Il est expérimentalement et cliniquement certain que dans tous

1. Nous avons pleine conscience des différences qui résultent, dans ce que nous appelons globalement « infantilisme » et « juvénilisme », 1° du fait que leurs causes prépondérantes sont tantôt dans le passé tantôt dans le présent; 2° du fait que leurs formes s'étagent de la morbidité ou de l'infirmité la plus insignifiante à la morbidité ou à l'infirmité la plus grave. Mais il est conforme à l'esprit de l'anthropologie moderne de réunir cependant tous les modes de ces deux états, — d'autant plus que, d'un point de vue rigoureusement *positif*, jusqu'à la distinction du normal et du pathologique est secondaire, étant de nature finaliste; son importance est surtout *pratique*. Il y a *continuité*, par mille intermédiaires, *entre le cas de la plus légère réminiscence enfantine* ou *juvénile*, *pur fait de mémoire*, et *celui de l'infantilisme ou du juvénilisme le plus pathologique*. — Lorsque les causes prépondérantes du « retour » sont *actuelles*, il faut faire intervenir largement, dans son explication, ces *attitudes mentales* présentes dont nous avons fait dans cette *Revue* (Année 1918) une étude spéciale.

les cas de *crétinisme* et de *myxœdème*, l'infantilisme, visible même par des signes extérieurs, est connexe à une insuffisance ou à des anomalies des sécrétions internes; dans tous les autres cas de *débilité*, d'*imbécillité* ou d'*idiotie*, des troubles de ces sécrétions existent, mais généralement sans être au premier plan; quoiqu'il en soit, ces états sont toujours immédiatement fonction, dans leur durée comme à leur origine, *de causes actuelles avant tout*. — Dans les *psychoses démentielles ou tendant vers la démence*, la « régression » a lieu d'abord et essentiellement par suite d'un *affaiblissement*, d'une *désorganisation*, finalement d'une *simplification* des processus mentaux; celle-ci réalise chez l'individu un état *infantile en soi*, elle le fait *mentaliser sous une forme qui se trouve forcément ressembler à la mentalisation de l'enfant*. C'est un rajeunissement, encore que de nature regrettable, dont initialement la cause est aussi tout *actuelle*, et qui n'est jamais d'autre part sans ramener, par voie *associative*, de nombreux traits enfantins accessoires. — Dans les *autres psychoses*, ce qui prédomine sous l'impulsion, tout *actuelle* encore, de la cause aliénatrice, ce sont, très vite, *des retours d'habitudes plus ou moins anciennes* (dont plus d'une peut avoir éclos tardivement et être très artificielle même, mais il n'importe). Ces habitudes, appartenant pour la plupart à des stades du développement qui devraient être tout à fait dépassés, manifestent plus ou moins souvent et clairement leur *persistance* bien avant l'éclosion de la psychose. Lorsque la psychose se déclare, ces habitudes s'affirment avec une puissance nouvelle, à la faveur des étrangetés d'idées et de sentiments, de l'instabilité, de la diminution ou de la perte du self-control qui sont amenés par l'état général *présent* du sujet. Le psychosique tombe, comme on dit, « du côté où il penchait » et ce sont *des status mentaux antérieurement plus ou moins accusés* qui donnent à la folie *sa couleur particulière*. — Cette subdivision, bien entendu, n'est que schématique.

Dans les cas spéciaux d'*ecmnésie* nette, où des périodes entières de la vie passée se reproduisent, se substituent au présent pour lequel il y a *amnésie continue* plus ou moins complète, c'est, avec le maximum d'évidence, *l'état actuel qui est le premier auteur responsable de ce qui se passe*[1], et pour l'hypermésie ecmnésique et pour

1. En un sens, c'est l'ecmnésie nette, qui est un fait au plus haut point morbide, qui pourrait sembler constituer le plus fort argument en faveur de l'action

l'amnésie antérograde qui l'accompagne. Mais il n'est pas moins évident que l'effet de la cause actuelle est un *réveil* du passé, et que ce réveil a pour cause immédiate *une maladie de la fonction « habitude »* (Voir cette Revue : *Habitude et troubles mentaux*, 1919); la mémoire est un cas particulier de l'habitude. Le cas de l'ecmnésie nette, bien qu'assez spécial, vérifie lui-même, à titre de variété intéressante de l'application des lois que nous tentons de dégager, la réalité de ces lois.

Il en est donc des états *psychosiques* comme des états dégénératifs qu'on est le moins disposé à tenir pour psychosiques ou même pour psychonerveux et dont nous étudions un des genres les plus instructifs dans la partie principale de cet article. Si l'on n'oublie pas que dégénérescence ne va guère sans quelque *psychonévrose*, tout au moins, et qu'il y a *continuité* parfaite entre défauts dits « ordinaires » et faits de nature psychonerveuse, psychosique même, — ces défauts n'étant en somme explicables *que par des dessous pathologiques* (Voir cette Revue : *l'Ère de l'Ingénieur pénal*, 1919) — il appert que la théorie proposée est d'une portée absolument générale : pur *mécanisme* de tous les faits de « régression », qui tous relèvent en proportion variable de deux sortes d'explication, l'une par un fait *actuel* nouveau, l'autre par l'*habitude*, celle-ci supposant toujours, du passé ou de ses suites, une *prolongation* qui ne doit être *seulement virtuelle que bien rarement*, et exigeant toujours *quelque excitant présent*, le présent le plus nouveau pouvant toujours d'autre part fabriquer par lui-même des *sosies* du passé, mais ne le faisant jamais sans *réveiller* des habitudes.

Les *psychonévroses*, où les processus morbides sont relativement plus simples que dans les psychoses, où surtout ils ne sont pas marqués comme dans celles-ci par des états mentaux difficilement intelligibles, mettent grandement en évidence les lois psychologiques de la « régression ». Dans toutes, jusqu'en celles où il y a

du passé *même* sur le présent. Mais en outre que la cause morbide de l'ecmnésie est manifestement *actuelle*, comment un fait aussi pathologique pourrait-il à lui seul permettre de résoudre une question qui intéresse toute la psychologie? Au reste, l'ecmnésie n'est que l'habitude (sous les espèces de la mémoire) ramenant à la conscience *des morceaux entiers, massifs* du passé au lieu de ne ramener celui-ci que par *petits fragments*. La maladie consiste ici *dans la suppression de l'association « par ressemblance » au bénéfice de l'association « par contiguité » pure.*

de l'excitation notable, il existe de l'*asthénie*, plus ou moins, d'une façon ou d'une autre. Comment n'y aurait-il pas déjà de ce chef recours à des *simplifications* de la vie psychique, et donc *à des modes de vie mentale analogues à ceux de la jeunesse et de l'enfance chez l'adulte, à ceux d'un âge antérieur chez des malades plus jeunes*? Chez le *neurasthénique* même on note de l'*enfantillage* (mot poli pour désigner de l'infantilité), et peu importe si le malade daigne s'en rendre compte au moyen de ce qui lui reste de jugement sain. Mais le juvénilisme ou l'infantilisme, les deux parfois, éclatent aux yeux chez l'*hystérique*, dont on dit avec raison que « sa maladie est pour lui comme un *refuge* » grâce auquel *il évite la vie d'effort*, de *self-restraint*, de *self-control*, créant ou exagérant son mal *pour se faire une existence plus commode, plus agréable*, *plus abritée*, et pour imposer à son entourage *de l'encadrer, de le ménager, de le choyer comme il le désire*. Il réagit à ses *impuissances*, qui l'opposent à l'être mûr, *par des procédés de faible*, de *naïf*, de *roué* aussi (la rouerie peut aller avec peu d'intelligence); il *joue* devant lui-même avec une conscience demi volontairement, demi involontairement obscurcie et induite à la fraude par son désir fondamental, et il joue devant son entourage, en *enfant gâté*, une comédie propre à lui faire atteindre ses fins. Bref, il réalise du *juvénilisme*, de l'*infantilisme* tout d'abord à partir de l'état psychopathique où il se trouve; secondairement des habitudes antérieures, réveillées, l'aident à mieux tenir encore son rôle de *jouisseur passionné* (ceci le rapproche de l'adolescent) et de *comédien puéril* plus ou moins dupe de ses manœuvres. — Souvent son mal a pour origine première un « désir insatisfait », une crainte, un remords qui ont été « refoulés », et le sont encore quand ils tentent d'affleurer à la conscience claire; mais si en ce cas la cause initiale du mal doit être cherchée de proche en proche dans un *passé* lointain, le principe morbide n'est pas tout entier dans la *prolongation* d'un état passé plus ou moins mué en *symptômes* qui ne seraient eux-mêmes que des *habitudes persistantes* : il est aussi dans la désorganisation présente en ce qu'elle a de plus *actuel*; sans compter que le passé morbide ne trouble point le présent sans ramener plus ou moins de la vie d'autrefois, sans reproduire par plans étendus *la mentalité spéciale à l'âge où fut subi le trauma* et parfois des états d'âme simplement *contemporains* de celui-ci, sans aucun lien intime avec lui. Avec

une extrême fréquence, *le neurasthénique aussi* est devenu malade parce que travaillé par un « complexe »; et toujours le « refoulement » prépare ou favorise des « retours » nocifs pour la liberté de l'esprit. C'est le *hasard* de son tempérament et de sa constitution qui font de lui un neurasthénique avec ou sans angoisse, un obsédé, un phobique, et non un hystérique. Et de l'un et de l'autre on peut estimer à l'avance la force de résistance aux conditions qui neurasthénisent ou hystérisent; chez tous deux il y a un mal *ancien* qui s'est laissé deviner au bon observateur *par des manifestations frustes, intermittentes.* — Il est de plus incontestable que les deux sortes de malades, fussent-ils remarquablement doués, présentent *toujours* des signes de *naïveté*, des *bizarreries d'idées* ou *de sentiments* analogues à ceux des *enfants*, des *jeunes gens*, très souvent *des vices infantiles ou juvéniles.* — Le candidat à l'*épilepsie* est tel à sa manière, en général : *instable* ou *obstiné*, *colérique*, *rêveur*, parfois *cruel* ou bien d'une *sensibilité excessive*, *très porté*, même s'il est *très idéaliste*, ce qui n'est pas rare, *aux jouissances sensuelles*; il n'a pas *mûri* comme d'autres. — Ni le talent ni le génie, souvent associés à quelque psychonévrose, ne sont exclusifs, malgré une maturité d'esprit fréquemment précoce mais non moins fréquemment partielle, de caractères infantiles ou juvéniles persistants, il est presque inutile de le rappeler.

*
* *

Jetons enfin un regard sur *les hommes qui ne passent ni pour infirmes ni pour malades mentaux.* Chez eux-mêmes on trouve sans cesse des traits psychiques décelant quelque *défaut de croissance psychique*[1], et tout d'abord on est frappé par la facilité avec laquelle les moindres occasions de revivre à la manière des jeunes gens ou des enfants, de ceux spécialement qu'ils furent, font au moins temporairement « régresser » la plupart des individus, les font rompre avec des habitudes plus récentes. — Nous nous contenterons ici d'énumérer et de décrire, sans viser à être complet, sans insister sur l'identité foncière des faits soi-disant

1. Pour ne pas compliquer ce travail nous n'examinerons pas les cas de croissance psychique trop rapide; ils sont d'ailleurs en général d'un intérêt médiocre en psychopathologie.

normaux encore dont il s'agira avec des faits similaires plus graves, sans même revenir sur la théorie des « deux explications complémentaires exigées par tout phénomène de régression ».

Si le plus long chapitre de la psychologie était consacré à l'étude de l'état le plus commun de l'âme humaine, nul doute qu'il n'eût pour objet la *rêverie vague*, la *mentalisation amorphe livrée aux hasards des excitations extérieures et des impulsions intérieures*, une *attention se ramenant à une continuelle distraction*, un *raisonnement qui n'est jamais guère qu'une ébauche ou dévie à chaque instant*, sans souci de son point de départ et d'une conclusion ferme, plus proche de la simple association que du syllogisme : bref, une forme de conscience plus rapprochée de l'état de somnambulisme, du rêve même, que de la conscience qu'on nomme « claire et distincte ». Pour ignorer que l'âme humaine, chez l'adulte même, vit le plus ordinairement dans cet état, il faut n'avoir jamais observé par exemple des passants, des voyageurs, des gens occupés à une besogne routinière, n'avoir jamais remarqué chez eux soit cet *air absent de soi* qui leur vient d'une incesssante attraction par ce qui frappe successivement leurs sens, soit cet « air absorbé » qui n'est certes pas l'indice d'une méditation profonde. Ceux qui paraissent « absents de soi » *se rendent-ils exactement compte de ce qui les entoure?* Leurs gestes, leurs attitudes montrent que non. En proie à un *vague plaisir* ou à un *vague ennui*, les « absorbés » vivent *dans une atmosphère intérieure fumeuse et crépusculaire*. Par tous ces traits la mentalité de l'adulte, qui vit bien ainsi *pendant une grande partie des heures vigiles*, ressemble *à la mentalité constante du jeune enfant*, qui est encore si caractéristique de *l'adolescence* et qui se retrouve chez *le vieillard « revenant à l'enfance »* : sorte d'*onirisme* ou de *semi-onirisme* dont on ne doit dire qu'il est en quelque sorte « normal » qu'en dehors de la période de *maturité* : en celle-ci, il est, encore que très commun, *pathologique*. — Nous parlions d'« onirisme » ; il y a pis. Si l'on notait le discours intérieur le plus habituel de la majorité des adultes, comme on note les paroles des fous, on y devrait signaler une sorte de *paranoïa idéelle et émotive* fréquente, très semblable à celle qui chez *l'enfant* imite celle du *fou*, autrement causée que chez ce dernier et que dans *la déchéance sénile*, mais *morphologiquement analogue*; pour en sortir ainsi que de l'inconscience relative dont nous parlions, il faut à

l'adulte un *effort* souvent considérable, tendu vers la reprise de possession d'une foule d'acquisitions toujours prêtes à s'évanouir, à le laisser privé de l'expérience et de la sagacité qu'il a pu gagner. — Mais *les plus conscients et les plus intellectuels* d'entre nous sont-ils si constamment au *niveau* de la maturité dont ils font preuve par leur activité théorique et pratique? Nous sentons tous qu'il nous faut toujours nous faire plus ou moins *violence* pour penser, sentir, agir véritablement *en hommes faits*, quelque aide que nous trouvions pour cela dans nos goûts supérieurs et dans les habitudes prises. La maturité est *une conquête qu'il faut garder de haute lutte* sous peine de *régresser* ou d'*involuer* prématurément, ce qui est assez pareil. A la lettre, lorsque nous nous mettons à penser avec méthode, à sentir exclusivement d'après une règle idéale, à agir avec exactitude pour une fin précise, nous *émergeons* d'un *amorphisme* ou d'un *demi-amorphisme* mental tantôt fort innocent, tantôt périlleux, parfois peu honorable quant aux tendances qui s'y esquissaient; nous nous *replaçons activement* dans l'attitude du self-control, du self-restraint; nous *rentrons* dans le rôle du personnage-type que nous avons décidé de réaliser; nous nous *ressouvenons* d'être membres d'une collectivité qui nous regarde, qui nous juge, dont les intérêts doivent nous toucher; nous *redevenons* prévoyants, nous *cessons* d'être des instables, des automates[1]; et ce changement se marque dans notre *extérieur* même : les mouvements incoordonnés font trêve; attitude, geste, regard, timbre de la voix ne sont plus les mêmes; ils expriment de nouveau *notre nature d'êtres arrivés à la maturité*, à une maturité toujours quelque peu *artificielle*, et *intermittente*. Dans les cas les plus heureux, la maturité est toujours *incomplète*, *menacée* et *précaire* (les théologiens regardent la « persévérance » comme celle de toutes les vertus qui exige le plus le concours d'une « grâce »); elle est sans discontinuité prise entre des forces dissolvantes venant les unes du *passé*, les autres de l'*instant qu'on traverse*, et qui se liguent pour amener

1. En particulier, l'homme qui veut penser en homme fait, se refuse au penser *symbolique* par images, qui est celui des êtres *jeunes* encore malhabiles à manier les idées, et auquel ressemblent nécessairement — mais qu'on ne force point les analogies! — celui du *primitif* encore au stade de la pensée prélogique (Lévy-Bruhl), celui de l'homme livré au *rêve* ou à la *rêverie*, celui du *poète* qui simplifie en pensant par images la prose de la pensée proprement intellectuelle (sauf à compliquer ensuite ses symboles), celui auquel est réduit par impuissance le *malade mental*.

des « régressions » faites en proportions variables de *survivances* et de *réveils* d'une part, de *labilité tout actuelle* d'autre part. Chez tout homme il y a des moments de *dépression*; « nous sommes tous cyclothymiques », disait G. Ballet; or la dépression, même en dehors des cas de maladie mentale, des cas de convalescence, etc., incline à *simplifier* les processus mentaux, à vivre comme on faisait en des périodes *antérieures*. La tendance à « régresser » tout au moins pour éviter une dépense d'énergie, est si fréquente chez l'homme *normal* lui-même, elle est si naturelle encore à l'âge *mûr*, qu'on est tenté de la croire « normale » même alors, si elle ne ressemble pas trop à ce qu'elle est chez les jeunes, chez les vieillards et les malades mentaux, si surtout l'individu est apte à lui résister souvent, à la réfréner dès qu'il le veut et que les circonstances le demandent; autant dire que la santé mentale parfaite n'existe guère!

Sans doute, les régressions pseudo-normales de l'homme qui passe pour sain et l'est à peu près sont infiniment moins graves, étranges et gênantes pour le déploiement correct de son activité psychique, que les régressions d'un sujet nettement taré; mais les différences qui séparent les deux sortes d'individus quant à leur *état général*, rendent compte des différences, — souvent bien peu profondes, — des manifestations de régression chez les uns et chez les autres; de celles-ci *le mécanisme est le même partout*, et ce sont en définitive *les lois de la psychologie normale* qui expliquent l'essentiel de ce mécanisme, qui est celui-là même *de l'habitude* et *de l'impressionnabilité* (Voir cette Revue, notre article intitulé : *Habitude et Troubles mentaux*, où nous montrons l'extrême importance de ces deux fonctions). Ce mécanisme, gravement atteint, dans les cas de régression reconnus par tout le monde comme pathologiques, par des agents nosogènes qui tous ont pour effet ultime d'amener cette fâcheuse *simplification de la vie psychique* sur laquelle nous avons tant insisté, est influencé encore par de tels agents dans le reste des cas dont il s'agit, qui sont bien que banals tout aussi pathologiques. — Est-il étonnant que la régressivité ait une si grande importance parmi les symptômes des *psychoses* et des *psychonévroses*, puisqu'elle se montre déjà *chez les exemplaires les plus typiques de notre espèce*, fruit naturel « de la simple infirmité de notre nature »? *Seulement en s'exagérant*, soit

en fonction de *l'exagération des passions les plus naturelles*, soit en fonction *de la faiblesse*, fût-elle momentanée, *des réducteurs éthiques*, cette infirmité peut, en l'absence même de toute cause spéciale, primitive ou non, de déviations, *amener toutes les aberrations*, dans des circonstances données[1]. De sorte que la totalité de nos défauts et de nos vices se rattachent *également* : à la *simple nature humaine* en dehors de toute trace appréciable de mal mental, et à des *causes d'ordre psychonerveux ou psychosique*. S'il en est ainsi, c'est que la « simple nature » sous des impulsions mauvaises, ou seulement réduite à elle-même, est apte à fabriquer *assez de psychisme pathologique* pour que prospèrent, sur le moins mauvais terrain, de mauvaises graines qui jamais ne manquent d'y tomber. Nul au reste ne fait que développer seulement sa nature propre, comme nul n'est agi de l'extérieur sans une réaction de son fond. Et le mal est un. Toute monstruosité est naturelle, et toute faute a quelque chose de monstrueux. Il n'y a d'*opposition absolue* qu'entre un Réel concret qui contient tout ce qui est, qui est ce qu'il peut, qui devient n'importe quoi sous la régie des mêmes lois, et un Idéal abstrait qui jamais n'est intégralement réalisable.

Comme suite à ces observations générales sur une maladie si *commune* qu'elle est *comme normale* en ses manifestations les moins graves, ainsi qu'elle est d'autre part un des *syndromes* les plus

1. Aussi arrive-t-il que certains individus d'une *moralité très basse* passent pour avoir cependant une *mentalité très saine*, d'où des jugements mal motivés sur leur « responsabilité ». Ces sujets, dans les *cas limites*, n'auraient pas de tares extra-morales, à part celle ici désignée par l'expression d'*infirmité humaine*. Supposons le « cas-limite » : la tare dont il s'agit est-elle négligeable, est-elle si légère? Si l'on est fondé à croire que chez tel individu cette « infirmité » est plus grande que chez la moyenne, ne constitue-t-elle pas par *elle-même*, fût-elle bien la seule, une tare *aussi authentique* que n'importe quelle autre infirmité psychique? Pouvoir être immoral, mauvais, sans être autrement insensé, n'est-ce pas déjà manifester de la *folie morale*, à l'état *pur* sans doute, mais qui mérite ce nom et que sa pureté *même* voile malheureusement aux yeux du vulgaire? (Voir cette Revue, notre article intitulé *L'Ere de l'Ingénieur pénal*, 1919). — Par « circonstances » dans la phrase du texte qui donne lieu à cette note, nous en entendons de telles qu'il ne s'agisse point de *tentations superficielles*, à plus forte raison d'occasions de mal faire *qui ne disent rien au sujet*. A la rigueur, tous les *vices* peuvent être *acquis*; toutefois, la probabilité d'un héritage croît avec la grandeur et surtout avec l'étrangeté de ceux-ci. Il en est de même pour les *défauts d'esprit*. Souvent ils s'appellent entre eux ou s'engendrent par diffusion, mais ils peuvent être fort indépendants, et il en est ainsi de tous les aspects du psychisme. Rien à tirer immédiatement de toutes ces différences pour juger de la normalité ou de l'anomalité mentale d'un individu.

constants dans les maladies unanimement tenues pour telles, donnons quelques exemples de régressivité chez l'adulte de mentalité ordinaire ou supérieure. Ils nous ramèneront éventuellement à des faits de l'ordre sexuel, qui est l'un de ceux où se marque le plus précocement, et donc de la façon la plus tenace, l'esclavage de l'esprit par rapport à la matière.

Pourquoi l'adulte joue-t-il? Le *jeu*, dit justement M. E. Claparède, est pour l'enfant ce que le travail est pour l'adulte. Aussi le jeu a-t-il en quelque sorte un caractère sérieux chez le premier, malgré la gaîté dont il s'accompagne d'ordinaire; on dirait que lorsqu'il joue, l'enfant sent qu'il accomplit sa fonction propre. L'adulte joue encore, souvent avec excès, généralement d'autant plus qu'il y a davantage en lui de *puérilité*, exclusive ou non de goûts convenant à son âge. S'il joue surtout par avidité, il fait preuve d'une passion qui est plutôt celle de l'âge mûr ou de la vieillesse, mais rarement il n'a que ce dernier but; il joue d'abord *pour jouer* tout comme l'enfant, et aussi pour le plaisir de gagner les parties qu'il engage : plaisir de *vanité*, très caractéristique aussi de *l'âge enfantin*. La gravité de l'adulte au jeu, quand elle existe, est la marque de ce qu'il est plus ou moins devenu, qui broche sur ce qu'il est resté ou redevient. Nous parlions de « vanité »; l'*orgueil* est plutôt chose juvénile ou propre à l'homme fait (il semble supposer un certain sentiment de force); il constitue du *juvénilisme* au sein de l'âge mûr s'il persiste avec cette *naïveté compliquée d'agressivité* qui est commune dans l'adolescence et la jeunesse. Mais la *vanité*, elle, est avant tout *enfantine*; elle demeure toujours telle, car par essence c'est toujours à des « puérilités » qu'elle s'attache. L'un de ses modes les plus répandus est le goût de la *toilette*, dont tant d'hommes à leur manière ne se préoccupent pas moins que les femmes; les premiers reculent plus souvent devant les accoutrements étranges, mais ils sont heureux que les femmes réjouissent leurs yeux par de l'étrange, et ils se dédommagent quand ils se travestissent; on voit alors combien le souci du pittoresque dans le vêtement se relie étroitement à ces *jeux enfantins* qui consistent à *se déguiser*, à se parer de façon *à faire de la personne un amusement pour les yeux*, un amusement où l'amour propre trouvera son compte (Il n'y a qu'*infantilité* où certains parlent de « survivance des âges primitifs »; le sauvage

reste encore plus enfant que le civilisé, voilà tout). L'infantilité, ici, est même double; elle s'avère du côté de *l'imagination*, et par *le déploiement de la vanité.* Et quelle vanité! La bizarre beauté de nos vêtements, si bizarre que le mot de laideur conviendrait souvent mieux, prouve que pareils encore à des *enfants*, la majorité des adultes a *une esthétique où le beau se définit surtout par le « surprenant » et l'« impressionnant »*; leur « admiration » s'adresse de préférence à l'« étonnant » (qu'on songe aux deux sens du mot « admirari ». Même il y a pis en l'espèce. Moins évidemment que ce n'est le cas chez le sauvage, et moins grossièrement, — en général du moins, — le souci du vêtement garde quelque chose de *sexuel* chez le civilisé, et pas seulement chez les femmes. On veut *plaire*, *attirer*, ne songeât-on point à séduire. Cette disposition, *quand elle se prolonge*, réalise un *juvénilisme authentique*, et se rattache plus ou moins, à un certain degré, au *satyriasis.* Et il y a du *voyeur* chez bien des amateurs de toilette qui aiment surtout à contempler, comme de l'*exhibitionnisme* chez beaucoup de ceux qui aiment surtout à être contemplés. Pour qu'il en soit ainsi, pas n'est besoin qu'il s'agisse de décolletage, ou de ce procédé symétrique au décolletage qui consiste à découvrir le corps par en bas, ou de jupes ou de maillots collants plus ou moins transparents; ce qui voile le corps, même sans en trahir les formes, peut aussi bien que sa vue même susciter de l'éréthisme. Le *fétichisme*, étudié plus haut, a certainement des formes frustes dans certains goûts de toilette. Or, *le péché par les yeux* et *le plaisir à offenser les yeux* sont caractéristiques au plus haut point de *l'enfance lascive*, qui n'est pas rare; et la *pudeur excessive*, qui n'est pas rare non plus chez l'enfant, témoigne de tendances générales assez fortes pour avoir besoin d'être refoulées. Qu'est-ce à dire si l'on parle de la *danse*? C'est là, comme dans le port des *décorations*, qu'apparaît sous sa forme la plus aiguë la *vanité* de l'adulte; par la danse comme par la toilette, mais de façon bien plus active, il fait valoir son corps et tous ses avantages; par les décorations, il matérialise aux yeux du public la valeur intellectuelle, morale, sociale qu'il a ou croit avoir. D'autre part, la danse est *un perfectionnement des mouvements auxquels se plaît l'enfant*; ce sont les mouvements incoordonnés ou inhabilement combinés de l'enfance, assujettis à un rythme esthétique qui centuple le plaisir inintel-

lectuel qu'ils donnent. Mais elle est aussi, et principalement, dans certaines conditions et à certaines époques, *un moyen de jouissance sexuelle plus ou moins hypocrite*; telles danses actuelles, de provenance argentine, sont tout simplement *un mode atténué et plus élégant du coïtus interruptus*, une manifestation de *satyriaris*. Donc, *juvénilisme* en même temps qu'*infantilisme* chez les adultes, sous ce rapport. Plus logiques, les sauvages font expressément de leurs danses, auxquelles ressemblent telles des nôtres, une préparation directe à l'œuvre de chair[1].

Les préoccupations sexuelles du *romancier* et de ses *lecteurs* sont trop fréquemment évidentes pour qu'on y insiste. Indiquons seulement l'analogie de l'état d'âme du premier, qui prend tant de plaisir *à se raconter une histoire*, et de celui des seconds, qui en ont tant *à s'en entendre raconter une*, avec le goût bien connu des *enfants*, qui parfois s'exaspère si fort à *l'adolescence* : celui d'une *imagination avide de se repaître d'aventures*[2]. L'amour vrai de la littérature est souvent peu de chose chez le littérateur et chez ses lecteurs; tous *s'amusent*, avec cette différence que le premier aspire toujours à un succès et n'oublie guère de songer de plus à la fortune, tandis que chez le second le goût de la lecture n'est fréquemment qu'une forme de la paresse, quand ce n'est pas de la sensualité. Les esprits qui *vraiment mûrissent* aiment en général le pur roman de moins en moins. — Des gens qui *s'amusent* ce sont encore les *métaphysiciens intempérants*, qui très sérieusement, avec une conviction qui manque d'ordinaire aux enfants — lesquels savent toujours un peu que « c'est pour rire » — *jouent avec des concepts abstraits* (physiques, psychologiques, politiques ou autres), sans se soucier beaucoup de la réalité même qu'ils veulent expliquer ou modifier. Y a-t-il une sorte de juvénilisme *historique*

1. Récemment, un prince hindou qui voyait danser des Européens disait : « C'est très joli, mais pourquoi tous ces gens font-ils cela debout, et non couchés? » Il aurait adopté notre interprétation.

2. Le goût des aventures entraîne des enfants à des *fugues véritables*; l'amour passionné de la poésie et du roman surtout donne à nombre de lecteurs, lorsqu'il se satisfait, la joie de *fugues d'imagination* très comparables aux premières; c'est trop souvent, au reste, *la fugue*, qu'on se plaît à croire innocente, *hors de l'étroit sentier de la stricte moralité*. Que de curiosité puérile et même malsainement puérile dans l'avidité du lecteur de journaux pour la page des *faits divers*! C'est pour y répondre qu'il y a des feuilles tout entière consacrées à ce genre de littérature (?), à la pire du genre, comme la « Kriminal Zeitung » des Allemands.

dans le retour des grands métaphysiciens allemand du XIXe siècle par exemple, au jeu d'abstractions qui était toute la philosophie des Sophistes grecs? En tous cas la passion métaphysique, *lorsqu'elle dure avec intempérance jusque dans l'âge mûr*, constitue un *prolongement* d'un état d'âme très fréquent et tout naturel *vers la fin de l'adolescence*, où elle est l'une des manifestations de l'intoxication du cerveau due à l'activité de sécrétions internes très grandes alors. La métaphysique de cet âge — que de jeunes gens ont la leur! — est surtout *poésie*, malgré l'aspect rébarbatif qu'elle prend parfois. Lorsqu'elle garde ce caractère chez ceux qui continuent à penser, il y a bien *juvénilisme*. Les jeunes philosophes *jouent avec des notions abstraites* comme font, *avec des images sensibles* ou *émotives*, les *amoureux* et les *poètes*; il n'y a de différence que dans le *matériel* du jeu. Et qui dit « jeu » dit encore un peu « enfance »; de celle-ci, le *ludisme* est un des traits essentiels. Les *spirites*, qui prétendent faire de la métaphysique expérimentale, se délectent dans le *mystérieux* et recherchent les occasions *d'avoir peur* comme font nombre d'*enfants*. Ce qui achève de confirmer notre présente interprétation, c'est qu'il n'est guère de métaphysique qui ne soit de façon ouverte ou voilée indiscrétement *finaliste* : *infantilisme*, puisque la préoccupation prépondérante du « pourquoi? » est la première qui se manifeste dans l'intelligence *enfantine*. D'un autre côté, l'*adolescent* est aussi très avide de comprendre avec son *cœur*, avec son *goût*; de là chez lui, et chez cet *adolescent attardé* qu'est le métaphysicien intempérant, ces partis pris de *moralisme* ou d'*esthétisme* exclusifs qui constituent le fond de tant de systèmes [1]. De plus dans bien des *panthéismes* et d'autres sortes de *philosophies*, des traces de *hantises sexuelles*; comme dans les antiques cosmogonies, une *dualité de principes* rappelant la *dualité des sexes*, un *effort vers l'unité* qui fait songer à l'*étreinte*, au *baiser*, à l'*amour*. Ce n'est pas sans raison que Platon associait l'amour à la philosophie :

1. Dans l'*utilitarisme* tantôt simpliste, voire grossier (paré du nom d' « empirisme naïf »), tantôt éthique ou même religieux, tantôt de forme esthétique (il y a un pancalisme!) et qui ne constitue au fond, sous l'appellation de *pragmatisme*, qu'une nouvelle forme de *subjectivisme excessif*, il serait facile de dénoncer toutes sortes de procédés *enfantins* et *juvéniles* et donc aussi notablement *féminins* de raisonnement, une fois les théories pragmatistes évidées de la « farce » scientifique dont elles sont artificiellement bourrées, et dépouillées des ornements littéraires dont elles sont souvent aussi tendancieusement habillées.

philosophie dans l'esprit de Platon — toute métaphysique n'a-t-elle pas quelque chose de platonicien? — et « amour platonique » tout au moins ne sont pas sans rapports; il y a de l'amour à la racine de toute métaphysique puisque l'on se livre généralement à ce genre de spéculation « avec toute son âme »; ajoutons : même en ce cas, l'amour où notre nature sensible n'aurait aucune part n'est qu'un mythe. Celui qui soutient l'effort du métaphysicien est comme un « amour platonique » d'essence supérieure [1]. — Dans l'*ambition* aussi, *lorsquelle dépasse la commune mesure*, on trouverait du *juvénilisme*; *l'arrivisme* qui ne se déclare guère avant la fin de l'adolescence est la forme rassise, volontiers malhonnête, de l'ambition : c'est une synthèse de l'esprit de calcul propre à la maturité dès qu'elle commence à poindre, et de l'ambition, tendance d'origine plus ancienne, généreuse d'ordinaire au début comme bien des premières amours, loyale d'ordinaire au début comme bien des premières démarches intellectuelles. Elle-même est fréquemment un *substitut de la passion amoureuse*; elle est dans l'ordre de l'action *l'équivalent* de la métaphysique dans l'ordre de la contemplation; l'*amour* leur ressemble dans sa sphère où domine l'appétit sexuel tout pénétré d'exigences d'ordre esthétique. — Quant à l'*art*, sous toutes ses formes il nous ramène au *jeu*, ce mode *simplifié* de l'activité qui s'oppose au travail, à la vraie fonction de l'homme arrivé à maturité; et le jeu auquel l'artiste se plaît surtout, c'est *l'amour* qui fournit ce qui lui donne son principal intérêt. Inutile d'insister sur ce point, qui ne fait pas de doute. Remarquons seulement que la *musique* ne peut être aussi universellement aimée qu'elle l'est, que pour le *bruit* qu'elle fait et pour le *chatouillement sensuel* qu'elle produit, deux choses auxquelles l'*enfant* est si sensible : il est impossible que tant de gens la sentent en purs artistes!

Signalons pour terminer des faits un peu différents des précédents, où nous avons observé surtout, chez l'adulte, des survivances, avec transformations plus ou moins profondes, d'une *activité de jeu essentiellement infantile ou juvénile*.

1. Il y aurait un curieux chapitre de psychologie à écrire sur la philosophie comme substitut ou comme aboutissement de la passion amoureuse. On ne peut songer ici même à l'esquisser; il suffit de rappeler les noms de Platon, de Dante, d'Abélard, pour en indiquer l'intérêt.

Chez les *dégénérés supérieurs*, précoce en général est le développement des qualités par où ils brilleront; mais comment interpréter l'*infériorité* qu'ils montrent à certains égards? Elle est avant tout l'effet d'un *retard* ou d'un *arrêt de développement* sur un nombre variable de points. On a depuis longtemps remarqué combien d'hommes de grande valeur restaient *enfants* sous bien des rapports; de là, suffisant à constituer une tare, un *manque d'équilibre* dommageable à eux-mêmes et à leur entourage, spécialement dans le domaine de la *pratique*. Il n'est pas rare qu'ils soient *moralement inférieurs*. Mais la supériorité avec dégénérescence sait prendre *toutes les formes*; il peut y avoir supériorité morale avec infériorité intellectuelle comme supériorité intellectuelle avec infériorité morale, supériorité intellectuelle sur un point avec infériorité intellectuelle sur d'autres; on verra même une conscience délicate jusqu'au scrupule, jusqu'à l'obsession et à l'idée fixe sur tel chapitre de la morale, insensible, inéducable sur d'autres chapitres, voire plus ou moins déviée là même où elle est le plus éveillée. Ces tares sont généralement très précoces; de nombreux sujets normaux les ont présentées au moins un peu dans leur jeunes années; chez d'autres elles sont visiblement des *zones persistantes d'infantilité ou de juvénilisme*, l'exagération d'états antérieurs souvent au reste plus ou moins morbides déjà. — Beaucoup d'hommes supérieurs conservent longtemps une grande puissance génésique ou sont tout à fait impuissants (juvénilisme ou infantilismes divers).

Mais les causes les plus *extérieures*, les plus *fortuites*, les plus *momentanées* peuvent réaliser de la *régressivité*. Il suffit pour bien des individus dont on attendrait mieux, qu'ils deviennent *les éléments d'un groupe*, surtout d'un groupe de la forme *foule*, pour que le mécanisme de leur mentalisation *s'appauvrisse*, se *simplifie* notablement, pour que les réflexes cérébraux cessent d'avoir chez eux leur activité habituelle et leur rôle inhibiteur sur les réflexes bulbaires; ils sont par là même *juvénilisés* ou *infantilisés*; ils redeviennent *suggestibles*, *impulsifs à outrance*; ils se montrent *badauds*, ils *s'amusent de stupidités mimées*, *dites ou chantées*, ils *applaudissent des grivoiseries ou des grossièretés*; ils *gesticulent*, *crient*, *plaisantent* comme au temps de leur *enfance* ou de leur *plus mauvaise adolescence*; *leur politesse s'évanouit*. Ils peuvent

être entraînés par un courant généreux, mais c'est *le hasard des circonstances* qui décidera de leur orientation (Tarde); ils ne sont plus capables de véritable réflexion, mais seulement de sentiments violents. Bref, momentanément, pour une cause tout extérieure et fortuite, ils sont *comme s'ils n'avaient pas mûri*. Atténué, ce tableau est vrai encore, souvent, d'*assemblées de choix*, où l'on peut voir des hommes de la plus haute valeur remuer, plaisanter, discuter, s'enthousiasmer pour des utopies politiques, sociales, religieuses tout à fait insensées, à la manière d'*écoliers*. Les procédés de l'*éloquence*, qui est le grand ressort jusqu'ici de l'action *politique*, n'ont la force qu'ils possèdent que grâce à la *suggestibilité*, à la *crédulité*, à la *labilité* tout *enfantines* des masses et des assemblées.

Il est des *professions* qui maintiennent toute la vie des traits *infantiles naturels* ou *acquis*. Que de *professeurs*, par exemple, conservent toujours, à l'égard de leurs supérieurs hiérarchiques, quelque chose du *potache*! Même crainte, très spéciale, devant ceux-ci, que jadis devant le pion; même disposition frondeuse aussi, même manie d'épier leurs ridicules, de les caricaturer, etc. Les gens *peu cultivés*, dont la majorité suivant Binet *ne dépassent guère le niveau mental d'enfants de douze ans*, sont amusés ou ennuyés par peu de chose, il ont tous les goûts et tous les dégoûts de ceux-ci et ne mûrissent que très incomplètement.

La vie aux *colonies*, l'ingestion d'un peu d'*alcool*, une brusque *transplantation à la campagne pour l'homme des villes*, bref les conditions les plus différentes que l'on peut imaginer, si seulement leur effet immédiat est de tendre à *appauvrir*, à *simplifier* les processus de la pensée, les modalités du sentiment, la technique apprise de l'action, placent aussitôt l'homme dans un état plus ou moins analogue à celui des *premières époques de sa vie*, lesquelles *ne demandent qu'à renaître*.

Aussi bien, combien il en est d'*heureuses* parmi les prolongations d'états antérieurs au cours de l'existence! Il serait trop facile de faire l'apologie de nombreuses dispositions intellectuelles, esthétiques, pratiques, sociales, morales, religieuses de l'enfance, de l'adolescence et de la jeunesse. Triste maturité, qui ne garde rien de ces époques, triste vieillesse qui ne reproduit d'elles que le futile ou le mauvais! L'idéal serait *que le meilleur de chaque stade fut gardé, utilisé par la suite*. — Un moment du développement trop

peu étudié et apprécié est *celui qui précède immédiatement le début de l'adolescence* et commence vers la dixième année ; à cette époque on observe en général *un goût très vif pour l'activité pratique*, servi par des *aptitudes correspondantes* faciles à cultiver. On fait trop peu pour favoriser la persistance de ce goût et de ces aptitudes qui semblent avoir *une grande puissance naturelle de fixation chez les Anglo-Saxons*, ainsi d'ailleurs que ces deux traits de l'âge dont il s'agit : une notable *absence de scrupules* (laquelle se fait spécialement sentir ensuite dans les entreprises commerciales) et aussi d'*esprit critique* ; c'est d'ailleurs à cet âge que les jeunes latins s'anglicisent ou s'américanisent le plus facilement. — On pourrait, sans négliger les *élagages nécessaires*, conserver beaucoup de tous les âges qui précèdent la maturité ; la parfaite normalité de tous les âges exige qu'il reste quelque chose de tous ceux qui ont précédé.

Il est impraticable de vivre constamment à ce degré de *tension* que les stoïciens regardaient avec raison comme la condition nécessaire et suffisante de la vie idéale. On ne peut sans cesse penser et vouloir sa vie, et le passé avec ses faiblesses naturelles ou acquises pèse en général trop lourdement sur le présent. Mais il reste que la majorité des hommes demeure toujours *crédule*, *impressionnable*, *futile*, *routinière* et *instable* tout à la fois, *imprévoyante*, *incapable de discipline*, d'*effort*, de *self-restraint* et de *self-control*, de *sérieux* en un mot, dans des proportions que l'on ne peut vraiment croire impossibles à réduire ; rien de si rare que la véritable *maturité*. Et des *peuples entiers* vivent depuis des siècles dans une *enfance* ou une *adolescence* irritantes, toujours prêts comme les foules à verser dans des manifestations énormes de *sottise* ou de *sauvagerie* où sombrent tout d'un coup les progrès qu'il avaient tant bien que mal réussi à réaliser. Les peuples obéissent-ils, les uns bien les autres mal, à une loi d'évolution ? Non, car, d'abord, ils ne sont pas des *êtres* ; et puis une telle loi, nous l'avons vu, n'existe *même pas pour les organismes individuels*. Les peuples peuvent offrir le spectacle de *régressions massives*, comme celle qui constitue le Bolchévisme ; et les régressions des collectivités sont susceptibles d'être beaucoup plus grandes que celles des individus, car elles sont bien plus encore des *agrégats* que les organismes (dont l'unité, quoique bien plus accentuée, est déjà *factice au fond*). Un individu ne saurait

sans marcher droit à la mort *simplifier sa vie* et *laisser la bride aux instincts élémentaires* à l'instar d'une collectivité comme la Russie actuelle. Pour vivre, au moins d'une vie réduite, les collectivités ne sont pas assujetties à des conditions aussi étroites que les organismes individuels. Existe-t-il des moyens de remédier à ces difficultés de maturation normale qui sont l'un des aspects les plus généraux des maux assaillant notre espèce?

En soi la *régressivité*, même interprétée comme il est fait ici, n'est pas fatale pour les peuples, pas plus que pour leur *vieillissement*. Remarquons d'abord que c'est en ce qui concerne la vieillesse que la comparaison d'un peuple avec un individu est la plus défectueuse[1]. « Vieux peuple », « vieille civilisation » : clichés! Les soi-disant « vieux peuples » donnent, sans doute, des signes d'*infantilité*, mais *ils ne meurent pas*, il ne font que se transformer, eux et leur civilisation, et les soi-disant « jeunes

1. St. Hall et d'autres se sont plu à voir, dans les goûts successivement manifestés par l'individu en évolution, le retour des goûts successifs des différentes races humaines. Singuliers processus de régression, car on ne pourrait guère ne pas accorder d'abord que les peuples reproduisent successivement les traits successivement propres, dès l'origine, aux *premiers individus* dont ils sortent! Ces traits se passeraient donc d'une préhistoire dans la race. Il est difficile, aussi, d'admettre qu'on puisse davantage comparer des *individus en croissance* à des *peuples* considérés dans leurs *unités adultes* — et vice versa — que des criminels à des primitifs comme faisait Lombroso. Nous même, en signalant du juvénilisme ou de l'infantilisme chez des dégénérés, nous n'avons pas identifié sans réserves *mauvaise maturité* à *adolescence* ou à *enfance tout à fait normales* persistantes ou réveillées; nous avons beaucoup parlé de « *faiblesse* » et de « *vices naturels à certains âges* »; les ressemblances des individus et des peuples s'expliquent par des causes *similaires*, par des lois dont l'action amène entre eux des *analogies* de façon toute *mécanique*, comme entre telles et telles espèces animales dont les unes ne descendent pas des autres. — Revenons à l'*individu*; que de traits de la vieillesse par exemple ne constituent *pas nécessairement*, et surtout *entièrement*, de l'infantilisme par appauvrissement physiologique ou autrement produit! N'est-il pas naturel, lorsqu'on sent venir la fin, de se réfugier dans des souvenirs lointains, souvent si doux, de fermer les yeux au triste présent? Amnésie rétrograde unie à de l'hypermnésie, pas toujours! De même, est-il étonnant qu'à force de voir se répéter tant de choses, on s'en désintéresse pour ne songer qu'à ce que l'éloignement poétise? Il n'est pas indispensable d'être vieux pour être sénile de cette façon toute apparente. — La *vivacité des impressions*, disons-le en passant, est le facteur le plus important de nos orientations. Savoir se livrer ou se refuser aux impressions, y disposer ou y arracher les autres, tout l'art du gouvernement de soi-même, de la pédagogie et de la psychiatrie est là en principe. Car ce sont les impressions qui prédéterminent notre avenir, nous rejetant dans le passé ou nous entraînant loin de lui pour notre bonheur ou notre malheur. Et elles sont à peu près complètement maîtresses de nos *habitudes*! Et il est exact que nous sommes surtout habitudes! Cette dernière remarque relie étroitement le présent article au dernier publié dans cette Revue sous ce titre : *Habitudes et troubles mentaux*.

peuples » ne sont que d'anciens « vieux peuples ». Chez le vieillard-individu lui-même, qui ne rajeunira point, lui, la sénilité avec retour à l'enfance n'est qu'une conséquence de lois sans ressemblance avec une prétendue loi d'évolution, et qui expliquent aussi, tout *mécaniquement*, les *autres* faits d'infantilisme. Infantilisme *sans véritable vieillesse*, *sans faillite d'un principe métaphysique conçu dans le goût vitaliste*, voilà pour les *peuples*. Et, chez l'*individu*, le *vieillissement* lui-même n'est que l'effet de la lutte de forces homogènes, de forces *impersonnelles* qui se secondent ou se contrarient comme les vents qui font rage autour d'un pic : il y a seulement *plus de constance* dans l'ordre des événements dont nous sommes *le lieu*, parce que les conditions du lieu que nous sommes forment un tableau d'équations où il y a *plus de constantes*. Avançons dans la connaissance de ces « constantes », apprenons à leur adjoindre *des variables de choix*, — la science en fournit de nombreuses, avec les lois de leur jeu, — et nous pourrons vraisemblablement apporter à bien des maux bien des remèdes. Par la porte de l'*éducation* et par celle de la *médecine*, on peut atteindre en *maints moments* les processus qui accélèrent, maintiennent, retardent ou arrêtent l'évolution de l'individu, laquelle, répétons-le, est fonction de forces étrangères à lui, autant que de celles qui ont en lui leur source, forces dont il faut dire encore qu'elles l'agissent et le traversent plutôt qu'elles ne sont proprement siennes. Tous les faits que nous avons passés en revue ont un fond *physique*; mais à défaut de moyens *physiques*, souvent introuvables, pour influer sur la nature humaine, il est des moyens *psychiques* propres à déclancher des processus nerveux dont l'écho mental final est heureux. Comme le *psychiatre*, le *moraliste*, l'*éducateur* ne font autre chose *que de provoquer de tels déclics*, peu importe s'ils en ignorent le mécanisme et même s'il ne savent pas qu'il y a là un mécanisme, et de ce genre ! Il est certain, et c'est une certitude d'un prix inestimable, que l'emploi judicieux, attentif, prolongé, des moyens que plusieurs sciences mettent déjà à notre disposition pour garantir à l'individu humain le bienfait d'une *maturation normale*, pourrait rendre à nos sociétés les plus grands services. Tout n'est pas là, mais l'aspect « regression » est si général dans les maux moraux dont nous souffrons, et il est si pratique de prendre l'être humain en danger de défaillance ou même déjà

défaillant *de ce biais*, que l'un des meilleurs conseils qu'on puisse donner à qui désire servir les hommes est celui-ci : *prendre pour règle de favoriser à chaque âge le développement de ce qui lui est normal, avec l'arrière pensée incessante, cependant, de préparer une maturité aussi parfaite que possible, dont la forme idéale contient nombre d'éléments de source antérieure qui ne doivent point être abolis*[1]. — L'*inconscience*, au sens usuel de ce terme, est le défaut le plus typique de la non-maturité; toujours elle fait *régresser* l'homme vers des modes de vie dont il se contentera d'autant mieux qu'ils lui permettront une existence *plus facile* et *plus immédiatement agréable.* Il est dangereux de ne songer, en éducation, qu'à la perfection propre à *chaque stade* de l'existence.

Point de progrès véritable sans une conciliation de l'ancienne pédagogie, qui ne se préoccupait que de former l'homme, et de la nouvelle qui n'y pense point assez. Et parmi les moyens de prévenir *les retours regrettables*, l'un des meilleurs est de *faciliter des survivances bien choisies*; comme les peuples doivent s'appuyer sur leurs traditions pour aller de l'avant avec sécurité, les individus doivent pouvoir s'appuyer sur leur passé. Si Aristote était fondé à dire que les jeunes gens sont incapables de comprendre certaines vérités morales, et Stuart Mill à répéter le même jugement, Renouvier ne l'était pas moins à situer, non pas même dans l'adolescence, mais dans l'enfance, la source de toute générosité et de toute droiture. Le *meilleur* comme le *pire* en tout homme est généralement d'*origine très ancienne,* et il ne doit pas falloir moins, chez beaucoup, que l'approche de la mort, s'ils sont encore assez « conscients » pour détruire les préjugés contractés par un usage de la vie qui comporte souvent de longues habitudes de composer

1. Mais qu'on n'oublie jamais d'élaguer! Quel ne serait pas l'état d'une société où régneraient *des enfants livrés à eux-mêmes*, s'ils avaient à leur disposition les moyens d'action des adultes? *Sans remords*, la plupart d'entre eux courraient *aux plaisirs les plus insensés* et commettraient *toutes les cruautés.* Les *criminels* sont précisément en partie de tels êtres, pour des motifs assez analogues; chez beaucoup, en effet, il semble s'être fait un *arrêt de développement précoce*, souvent au stade de la *préadolescence*, dont on a noté l'*amoralité.* Le *vice* est nettement *jeu* chez l'enfant, qui est « le père de l'homme »; il le demeure largement chez l'adulte, où le bon sens populaire voit souvent « un grand enfant ». Du vicieux sexuel le moins dégradé il est exact de dire qu'il « s'amuse », qu'il « fait le jeune homme ». Peut-être n'est-il pas un vice ou même un défaut d'esprit où il n'y ait de la régression, peu ou prou.

avec le devoir; mourir dignement est mourir en jugeant sa vie avec l'ingénuité d'une conscience jeune, encore inaltérée. Mais sait-on jamais quelles fatalités pèseront sur un être qui vient au jour? Combien une naissance est plus tragique qu'une mort!

Albert Leclère.

L'hérédité des caractères acquis dans ses rapports avec le problème du progrès

I. La question de l'hérédité des caractères acquis, qui peut être considérée comme le problème central de la biologie, est intéressante à un triple point de vue :

a) Au point de vue de la biologie proprement dite, car selon sa solution dans un sens ou dans l'autre, c'est-à-dire dans le sens positif de la transmissibilité ou dans le sens négatif de la non-transmissibilité des caractères acquis, la doctrine de l'évolution des êtres vivants reçoit des arguments différents et la formation des espèces est conçue sous des modalités également différentes ;

b) Au point de vue pratique et social, la question de l'hérédité ou de la non-hérédité des caractères acquis présente une importance sur laquelle on ne saurait trop insister, car elle se rattache directement à la possibilité de ce qu'on est convenu d'appeler « l'amélioration de la race », c'est-à-dire de la culture chez les individus d'une communauté de certaines qualités physiques, morales et intellectuelles qui, d'après le point de vue régnant, présentent le maximum d'utilité, d'efficacité sociale. Et il est certain que si les caractères ainsi inculqués aux individus d'une génération ne sont pas transmissibles héréditairement à leur descendance, on se trouve condamné à un véritable travail de Sisyphe, l'éducation devant être recommencée *ab ovo* pour chacune des générations qui se succèdent. La sélection eugénique elle-même ne nous offre sous ce rapport aucune garantie, car parmi les qualités que présentent les individus sélectionnés, il nous est impossible de distinguer celles qui sont innées de celles qui sont

acquises; et bien que celles-ci puissent parfois être désirables, nous courons le risque de les voir disparaître avec les sujets qui en sont porteurs;

c) Enfin, et en corrélation étroite avec le point de vue qui précède, du sort réservé à la question de l'hérédité des caractères acquis dépend le maintien ou l'écroulement d'une doctrine d'un ordre tout à fait général, qui forme, depuis plus de deux cents ans, comme le *credo* philosophique de l'humanité civilisée et la base de toutes les philosophies de l'histoire: nous voulons parler de la *doctrine du progrès*.

II. C'est principalement à ce dernier point de vue que nous allons examiner, dans les lignes qui suivent, la question de l'hérédité des caractères acquis.

La genèse de l'idée du progrès ne nous intéresse pas ici; nous dirons seulement que cette idée a reçu sa plus forte expression au XVIII[e] siècle, et si Lamarck n'a publié sa *Philosophie Zoologique*, qui est d'une importance capitale pour l'histoire du transformisme, qu'en 1809, il n'en est pas moins permis de voir une certaine corrélation entre les idées exprimées dans cet ouvrage et celles qui avaient cours au XVIII[e] siècle (Lamarck, soit dit en passant, était né en 1744) relativement au progrès dans l'histoire, les unes et les autres ayant pu être engendrées par la même atmosphère intellectuelle. Quoi qu'il en soit, une fois né, le transformisme a apporté à la doctrine du progrès l'appui des faits biologiques et sembla lui donner une base qui, pour être réellement et rigoureusement scientifique, n'attend plus que la preuve définitive de l'hérédité des caractères acquis.

Mais en quoi cette question de l'hérédité ou de la non-hérédité des caractères acquis peut-elle intéresser la doctrine du progrès?

Le mot progrès a conquis dans notre vocabulaire courant un droit de cité tel que le simple fait de rechercher la notion que ce mot recouvre et la réalité à laquelle cette notion correspond se présente à première vue comme une tentative oiseuse. Aux yeux de la majorité, la réalité du progrès se dégage, en effet, de la simple comparaison entre le présent et le passé, la supériorité de celui-là sur celui-ci étant d'une évidence exclusive du moindre doute. Si, toutefois, l'on insiste pour obtenir quelques précisions

sur la nature de cette supériorité, l'homme moyen répond invariablement en invoquant toutes les conquêtes que la science et la technique ne cessent d'accumuler, multipliant nos richesses et nos sources de jouissance, augmentant notre bien-être et notre sécurité.

Bref, la conception courante consiste à envisager le progrès en fonction d'aménagement du milieu extérieur. Il reste entendu que cet aménagement ne s'opère pas tout seul, automatiquement, mais qu'il résulte de l'effort de l'homme, du travail de son cerveau et de ses bras ; le résultat final n'en est pas moins toujours de nature extrinsèque et se traduit chaque fois par un nouveau changement dans les conditions du milieu extérieur, ce changement étant conçu dans le sens d'une amélioration, d'un perfectionnement, d'un accroissement d'utilité par rapport à l'état préexistant.

Tel est, disons-nous, la conception courante. Mais l'état actuel de la pensée scientifique et philosophique permet-il de l'accepter sans réserves ? Le progrès humain nous apparaît en effet aujourd'hui, non plus comme un phénomène isolé, mais comme un cas particulier d'un fait très général, se manifestant d'un bout à l'autre du monde vivant ; et ce fait n'est autre que l'évolution. On pourrait même, à la rigueur, simplifier notre langage et, rejetant le terme progrès, parler de l'évolution historique de l'humanité, comme on parle de l'évolution de la vie. Or, qu'entendons-nous dire, lorsque nous parlons d'évolution des êtres vivants en général? Ce que nous désignons par ce terme, ce n'est pas un changement pur et simple, une transformation *quelconque*, mais une succession d'états dont chacun présente, par rapport à celui qui le précède, un degré de perfection plus élevé. Et cette perfection ne porte pas uniquement, ni même principalement, sur le milieu extérieur. Situez une bactérie dans les conditions de vie d'un vertébré : il est certain qu'elle ne tarderait pas à périr ; mais survivrait-elle, aurions-nous pour cela le droit de la mettre au même niveau de perfection que le vertébré? Les changements qui caractérisent l'évolution sont surtout et avant tout d'ordre intrinsèque. Ils portent sur la constitution, sur la structure intime, sur le fonctionnement et le comportement des êtres vivants. Et c'est en rangeant ceux-ci d'après leurs caractères intrinsèques que la théorie de l'évolution établit leur hiérarchie laquelle s'étend de l'amibe amorphe jusqu'à

l'homme avec sa structure si compliquée et ses fonctions si multiples et variées. Il est possible et, même, d'après les représentants les plus autorisés du transformisme, il est tout à fait probable que le milieu extérieur soit un des facteurs de l'évolution des êtres vivants, mais ce que le transformisme compare et étudie, ce qui lui importe avant tout, ce sont moins les conditions de milieu que les êtres mêmes, avec leurs particularités morphologiques et fonctionnelles.

III. Or, au point de vue morphologique et fonctionnel, l'homme occupe, d'après le transformisme, la situation la plus élevée dans l'échelle des êtres vivants. Cette proposition ne s'applique toutefois qu'à l'homme envisagé d'une façon tout à fait générale, dans sa structure la plus fondamentale et ses fonctions les plus essentielles. Mais pouvons-nous placer sur le même plan toutes les générations humaines qui se sont succédé dans la suite infinie des siècles, depuis la première apparition de l'homme sur la terre? Autrement dit, n'y aurait-il pas eu une évolution humaine proprement dite, une évolution telle qu'il existerait entre l'homme d'aujourd'hui et l'homme du quaternaire, par exemple, le même rapport que celui que le transformisme établit entre l'homme en général et le singe anthropoïde? Il est certain, en effet, que ce qui sépare celui-là de celui-ci, c'est plus qu'une différence de milieu : il s'agit d'une diversité de structure physique et psychique. Pouvons-nous admettre une différence de même genre entre l'homme historique et l'homme de la préhistoire? L'anthropologie s'est bien attachée à élucider cette question, mais la réponse qu'elle y a fournie manque encore de précision, surtout en ce qui concerne les caractères psychiques qui, chez l'homme, nous importent au moins autant que sa structure physique. C'est que les races humaines préhistoriques ont disparu, et les quelques traces qu'elles ont laissées n'autorisent sur ce point que des hypothèses, ne fournissent le point de départ qu'à des inductions indirectes, toujours entachées d'incertitude.

Mais laissons là le passé de l'homme et considérons l'avenir. Sommes-nous autorisés à envisager la possibilité d'évolution de l'homme actuel vers un type supérieur, disons vers un type de *surhomme*, doué au plus haut degré des qualités physiques et

psychiques spécifiquement humaines? En d'autres termes : sommes-nous autorisés à concevoir et à envisager comme possible un élargissement du fossé qui sépare l'homme de ses prédécesseurs dans le règne animal? Certes, l'idée que l'on se forme de l'homme parfait peut varier et a, en effet, varié selon les époques et selon les tempéraments; mais il va sans dire que le seul type d'homme parfait, susceptible de nous intéresser, est celui qui doit réaliser la plus haute expression des qualités qui à notre époque et dans notre civilisation faite de tant d'influences et de tant d'expériences, sont considérées comme les meilleures et les plus désirables, celles précisément que nous sous-entendons lorsque nous parlons du progrès de l'humanité. Quel que soit toutefois le type qu'on désire obtenir, la possibilité de sa formation est subordonnée à celle de la transmission héréditaire des caractères acquis.

IV. Il règne autour de cette question des caractères acquis (et de leur transmission héréditaire) beaucoup d'obscurités et pas mal d'équivoques. S'il y a des caractères acquis, dont la transmission héréditaire est encore contestée, cela implique l'existence de leur antithèse, c'est-à-dire de caractères innés dont la transmission héréditaire serait en revanche certaine. Des deux choses l'une alors : ou les caractères innés appartiennent à l'espèce de toute éternité, ce qui ne cadre pas tout à fait avec la théorie de l'évolution et ne nous permet plus de parler de formation graduelle des espèces; ou bien ces caractères innés ne seraient à leur tour que des caractères qui auraient été acquis à une époque plus ou moins reculée, ce qui, sans rendre tout à fait oiseuse la question de l'hérédité des caractères acquis, lui enlèverait cependant beaucoup de son importance. Dans le premier cas, il faudrait envisager chaque espèce comme une sorte de création *ex abrupto*, puisqu'elle se présenterait d'emblée avec tous ses caractères spécifiques; dans le deuxième cas, on peut supposer que lorsqu'une espèce a acquis et fixé héréditairement les caractères les plus indispensables à sa persistance, elle perd sa plasticité primitive et devient réfractaire, sinon à toute nouvelle acquisition, à la fixation héréditaire de celle-ci qui ne doit alors être considérée que comme passagère et accidentelle. Dans les

deux cas, on postule une *constance organique* des espèces; mais tandis que, dans le premier, cette constance serait un fait primitif, originel, elle ne surviendrait, d'après la deuxième hypothèse, que secondairement, au bout d'une certaine durée, variable sans doute d'une espèce à l'autre.

On peut encore adopter une autre hypothèse, en disant que si l'espèce est saturée des caractères indispensables à sa persistance, au point de ne plus pouvoir en contracter de nouveaux, il n'en est pas de même de l'individu qui, lui, est susceptible de recevoir l'empreinte des conditions particulières dans lesquelles il se trouve placé par rapport à l'ensemble de ses congénères spécifiques. Et comme ces conditions varient d'un individu à l'autre, aussi bien dans le temps que dans l'espace, les propriétés acquises par chacun disparaissent avec lui, parce qu'elles ne seraient d'aucune utilité pour sa descendance qui aura à vivre dans des conditions différentes.

Mais une pareille distinction entre l'espèce invariable et l'individu plastique est bien subtile, ne serait-ce que pour la raison qu'aux yeux de beaucoup de biologistes l'espèce ne posséderait aucune réalité propre; « elle serait une simple fiction, un moyen de classement, de rapprochement, de différenciation, tandis que l'organisme individuel, seule réalité biologique, se comporterait sans le moindre souci de la réalité de l'espèce ». S'il en est ainsi, et la chose est très probable, il est tout à fait arbitraire de formuler des lois différentes pour l'espèce et pour l'individu et de dire que celle-là, incapable d'acquérir de nouveaux caractères, se borne à transmettre héréditairement ceux qu'elle possède, et que celui-ci, susceptible d'acquérir des caractères nouveaux, est cependant impuissant à les transmettre héréditairement à sa descendance. L'espèce n'existant pas en dehors des individus qui la composent, ce qui est vrai de ces derniers s'applique aussi et nécessairement à la première.

Dira-t-on, enfin, ainsi que le prétendent certains biologistes, que toute la distinction entre caractères acquis et caractères héréditaires est fondée sur un malentendu, qu'il n'y a pas plus de caractères exclusivement acquis que de caractères exclusivement innés, les uns et les autres résultant de l'action réciproque de facteurs extérieurs (conditions de milieu) et de facteurs intérieurs

(réaction de l'organisme)? D'après cette manière de voir, les caractères qu'on nomme improprement innés ne réapparaîtraient régulièrement chez les générations successives que parce que leur manifestation dépend de conditions permanentes, toujours présentes dans le milieu extérieur, tandis que les autres, dits acquis, ne seraient provoqués que par des stimulations occasionnelles et ne réapparaîtraient que lorsque ces stimulations se renouvellent.

Cette explication nous laisse dans l'incertitude quant au sort des caractères provoqués par les causes occasionnelles : ces caractères acquis par un individu donné s'emmagasineraient-ils dans son germen où ils resteraient à l'état latent, en attendant l'occasion susceptible de favoriser leur manifestation, ou bien n'affecteraient-ils que le soma, pour disparaître avec lui ? C'est seulement dans le premier cas qu'on pourrait, à la rigueur, parler de transmission héréditaire, tandis que dans le second la réapparition, chez les descendants, de caractères de leurs ascendants n'aurait rien d'héréditaire, chaque individu de chaque génération acquérant ces caractères pour son propre compte, par sa propre réaction à un ensemble identique de conditions extérieures. Dans le premier cas encore, la question des rapports entre le soma et le germen est supposée résolue dans le sens d'une étroite interdépendance, tandis que le second implique une séparation entre le germen et le soma, dans la mesure toutefois où celui-ci est affecté par des conditions dites fortuites. Et on nous laisse libre de choisir entre ces deux alternatives.

V. Mais à cela ne se bornent pas les obscurités et équivoques qui entourent la question de la transmission des caractères acquis. Les mots mêmes qu'on emploie n'ont jamais été définis d'une manière précise ou, tout au moins, suffisamment claire pour obtenir l'adhésion générale.

Que devons-nous entendre en effet par les termes *hérédité*, *héréditaire*? Suffit-il que tel ou tel caractère d'un ascendant réapparaisse chez l'un ou plusieurs de ses descendants, pour que nous soyons autorisés à parler de transmission héréditaire? C'est ce que nous faisons dans la plupart des cas, sinon dans tous, et ce disant nous entendons formuler, en plus de la *continuité spécifique*, en plus aussi de la *filiation familiale*, une certaine dépendance de

plus entre deux ou plusieurs générations successives. Nous voulons dire notamment et, lorsque nous ne le disons pas explicitement, nous le sous-entendons, que par ces caractères dont nous postulons la transmission héréditaire, la génération qui précède *domine* celle ou celles qui la suivent, la marque de son empreinte particulière, morphologique ou fonctionnelle. Mais qu'en savons-nous? Pour emprunter un exemple à un autre ordre de faits, la dépendance de chaque génération par rapport à celles qui la précèdent est incontestable dans la vie historique et sociale : ici nous pouvons dire, sans métaphore, que les morts dominent les vivants, que les disparus pèsent de tout leur poids sur ceux qui les remplacent dans l'arène de l'histoire. Cette domination s'exerce notamment par les *institutions* que chaque génération trouve toutes faites en venant au monde et qui sont l'œuvre de celles qui l'ont précédée. Une génération donnée peut bien modifier les institutions qui lui sont léguées par ses devancières, mais elle ne le peut que dans une mesure assez limitée ; il lui est impossible de les abolir complètement, d'effacer toutes les traces et tous les vestiges du passé, de se débarrasser entièrement de l'emprise des morts, de conquérir une indépendance totale.

Mais s'il existe dans la vie historique et sociale une *pré-formation* au sens presque littéral du mot, si chaque génération se rattache historiquement à celles qui la précèdent par des liens visibles et pour ainsi dire palpables, il n'en est pas de même dans le domaine biologique des caractères acquis. En ce qui concerne, en effet, ces derniers, rien ne nous prouve que la reproduction chez un individu d'un caractère qui avait existé chez l'un de ses descendants constitue une expression de plus de sa dépendance à l'égard de celui-ci, car en dehors de la communauté même du caractère en question, rien ne nous renseigne sur la nature de cette dépendance.

On nous dit bien que si un progéniteur transmet un certain caractère à son descendant, c'est parce que le caractère en question avait impressionné le germen de celui-là, les caractères héréditaires étant précisément ceux qui affectent, en même temps que le soma, le plasma germinatif. Mais nous n'avons aucune idée de la façon dont le caractère se trouve incorporé à celui-ci. Tout ce que nous savons, c'est qu'il n'y est pas *préformé*, qu'il n'y existe tout au plus

qu'à l'état de simple *prédisposition* et que c'est celle-ci qui se transmet à la descendance. Or, une prédisposition est, par sa définition même, virtuelle : le caractère en question peut donc se manifester ou ne pas se manifester, se manifester chez une partie de la descendance et ne pas se maniferter chez l'autre. En disant qu'il s'agit d'une simple prédisposition à l'acquisition héréditaire d'un caractère, on se ménage tout simplement un moyen de retraite qui permet d'expliquer les cas négatifs, sans déroger à la théorie.

Rien d'ailleurs ne se trouve préformé dans l'œuf qui donne naissance à l'organisme : pas plus les caractères spécifiques proprement dits que les caractères acquis, individuels. Et, cependant, les premiers ne sont soumis à aucune virtualité ; ils se transmettent nécessairement, fatalement d'un organisme à l'autre, ce qui revient à dire qu'un être humain donne toujours et fatalement naissance à un être humain ou, d'une façon plus générale, un être vivant donne toujours et fatalement naissance à un être vivant *de son espèce*.

Mais, alors, des deux choses l'une : ou il y aurait, dans le cas des caractères spécifiques, quelque chose de plus qu'une simple prédisposition, ce qui serait en opposition avec les idées le plus généralement admises et en apparence le plus solidement établies en biologie, ou bien les caractères acquis, à supposer qu'ils soient susceptibles de transmission héréditaire, ne se transmettraient que dans des conditions que nous ignorons et par des voies qui nous échappent.

VI. Après les termes *hérédité*, *héréditaire*, vient le terme *caractère*. Que devons-nous entendre par ce dernier? A ce propos, les partisans de la transmission héréditaire nous proposent une distinction. Il y a, en effet, disent-ils, caractères et caractères. Il y a des caractères acquis qui ne sont que de simples *accidents* dans la vie d'un organisme, qui ne font, pour ainsi dire, qu'effleurer sa surface, sans atteindre sa structure fondamentale, ses fonctions vitales : purement somatiques, ne répondant, en outre, à aucune exigence du milieu extérieur, des conditions d'existence, ces caractères disparaissent avec l'organisme qui les a acquis, sans affecter sa descendance. Mais il y a aussi des caractères acquis dont la formation, loin de constituer un accident, est un véritable *événement* dans la vie de l'organisme, soit parce que, consécutifs à une action un

peu violente, ils influent, à travers le soma, sur le germen dont ils modifient la constitution, soit parce que leur formation répond à une nécessité vitale, c'est-à-dire est de nature adaptative : seuls les caractères de ce dernier ordre se transmettraient héréditairement.

Aussi toutes les fois qu'on parle aux partisans de la transmission héréditaire de modifications qui, bien que reproduites régulièrement depuis des générations innombrables sur des individus de l'un ou de l'autre sexe, ne manifestent cependant pas la moindre tendance à la fixation héréditaire, ils répondent qu'il s'agit là de simples accidents qui n'affectent pas la structure intime des organismes et ne répondent à aucune nécessité vitale. Tel serait, par exemple, le cas (pour ne citer que les faits les plus connus) de la circoncision chez les Juifs, de la rupture de la membrane hymen chez les vierges dans la race humaine tout entière.

Cette objection serait à la rigueur valable, si ceux qui la formulent pouvaient opposer à ces cas précis de non-fixation de caractères acquis, d'autres cas, non moins précis, de variations acquises, devenues héréditaires. Or, ainsi que nous le verrons plus loin, toutes les fois que les partisans de la transmission héréditaire croient citer des cas de ce genre, il est probable qu'il s'agit de tout autre chose que d'une variation au sens propre du mot, d'un caractère véritablement acquis.

Mais admettons que certains caractères acquis puissent devenir héréditaires. Il s'agirait donc, d'après la définition donnée plus haut, ou d'un caractère consécutif à une action trop violente ayant affecté le germen, ou d'un caractère d'ordre adaptatif, répondant à une nécessité vitale, à une exigence du milieu. Mais de cette action violente, de cette nécessité vitale, nous n'avons précisément pas d'autre preuve que l'hérédité même du caractère. Et nous voici enfermés dans un cercle vicieux : pour qu'un caractère devienne héréditaire, il faut qu'il réponde à une nécessité vitale ; et un caractère répond à une nécessité vitale, par le fait même qu'il est héréditaire. Pour se résigner à une explication pareille, il faut vraiment vouloir maintenir à tout prix la possibilité d'acquisition de caractères et de leur transmission héréditaire.

VII. Mais poursuivons notre analyse des termes et recherchons le sens exact que les partisans de la transmission héréditaire

attachent au mot *acquis* et dans quelle mesure il est compatible avec la signification courante de ce mot.

Dans le langage ordinaire, *acquérir* signifie entrer en possession d'une chose, d'un attribut qui étaient auparavant étrangers à la personne qui en devient acquéreur ; d'une chose ou d'un attribut dont la possession, en outre, n'est pas nécessairement impliquée dans l'idée que nous avons de la personne en question ou dans l'ensemble de ses autres attributs. On acquiert toujours quelque chose d'extérieur à soi, et ce qu'on acquiert ne fait que se *surajouter* à ce qu'on possédait déjà, sans entrer en fusion intime avec ce qu'on *est*. Ce qui a été acquis, peut être perdu, sans que la nature intime de la personne s'en trouve modifiée en mal ou en bien, en plus ou en moins. Bref, une acquisition n'est pas et ne peut jamais être de nature *organique*. On peut acquérir une fortune, un titre scientifique, voire la dignité de maréchal. Mais fortune, titres ou dignités nous viennent du dehors, et si leur possession nous confère un certain rang dans la hiérarchie sociale, elle est sans valeur aucune au point de vue biologique, organique, elle ne modifie en rien nos propriétés spécifiques.

En est-il de même des caractères vraiment organiques? Un caractère, au sens biologique du mot, constitue un attribut *intrinsèque* de l'individu. Là-dessus tout le monde est d'accord. Seulement ceux qui admettent la possibilité d'acquisition de caractères prétendraient-ils qu'un caractère, sans venir précisément du dehors, de la même manière qu'un gros lot ou un bâton de maréchal (ce qui serait tout à fait absurde), n'en constitue pas moins par son apparition une véritable *nouveauté* par rapport aux caractères déjà existants? Et chaque fois qu'un caractère apparaît, s'agirait-il de quelque chose qui n'était pas impliqué dans la constitution antérieure de l'organisme et qui se formerait, on ne sait comment, sous la seule action de facteurs extérieurs?

Sans doute, les partisans de la possibilité d'acquisition et de transmission héréditaire de caractères nouveaux ne vont pas jusqu'à attribuer aux facteurs extérieurs une toute-puissance pareille qui équivaudrait en réalité à la création *ex nihilo*. Ils sont bien obligés d'admettre certaines restrictions à leur théorie et de faire intervenir l'organisme d'une façon quelconque dans la formation de caractères nouveaux. Or, dès l'instant où l'admet la colla-

boration, si minime soit-elle, de l'organisme à la formation de caractères nouveaux, qu'il s'agisse même d'une collaboration purement passive, on reconnait implicitement que les facteurs extérieurs ne peuvent rien tirer d'un organisme sans son consentement, pour ainsi dire; et l'organisme, d'autre part, ne peut consentir qu'à ce qui s'harmonise avec l'ensemble de ses organes et fonctions. Et comment un organisme pourrait-il acquérir un caractère nouveau s'il n'en possédait au préalable les éléments tout au moins? On ne bâtit rien avec rien, et tout se passe comme si dans ce qu'on appelle l'acquisition d'un caractère nouveau il s'agissait tout simplement d'extériorisation d'un caractère que l'organisme possédait déjà à l'état virtuel ou latent et qui, pour devenir manifeste, avait besoin de la sollicitation de certains facteurs extérieurs. Le caractère soi-disant nouveau qui apparaît, n'est donc nouveau que par sa forme, que par rapport au monde extérieur.

VIII. C'est ainsi que la théorie de la transmission héréditaire de caractères acquis, analysée dans son expression verbale, se révèle comme inconsistante et comme reposant sur une équivoque. Mais que vaut, nous dirait-on, cette analyse en regard du grand fait de l'évolution qui, elle, n'a pu s'accomplir qu'à la faveur même de l'acquisition progressive de caractères nouveaux et de leur transmission héréditaire? A cela nous répondrons que c'est une erreur de croire que l'adhésion à la doctrine de l'évolution implique nécessairement la reconnaissance de la transmission héréditaire de caractères acquis, et cela pour la raison bien simple que si la théorie de l'évolution s'impose à nous comme la seule explication commode et compréhensive de la phénoménologie du monde vivant, nous ignorons à peu près tout du ou des processus par lesquels elle s'est accomplie ou a pu s'accomplir. Les idées émises à ce sujet par Darwin ont été fortement battues en brèche au cours de ces dernières années, sans avoir été remplacées par d'autres, plus satisfaisantes. « La crise du transformisme » n'est ni une boutade, ni un vain mot. C'est une formule qui exprime réellement l'attitude d'un grand nombre de biologistes modernes, et non des moindres, à l'égard d'une doctrine qui avait pour le XIX[e] siècle la valeur d'un véritable dogme scientifique. Notons bien toutefois qu'il ne s'agit

pas là d'une attitude de négation à proprement parler; mais que le transformisme ait pu éveiller des doutes, devenir l'objet de critiques et être soumis à un travail de revision, c'est un signe des temps dont il convient de tenir compte.

IX. Sans entrer dans les détails de ce mouvement, nous tenons cependant à en signaler un aspect qui intéresse de près la question dont nous nous occupons.

Il s'agit de la théorie weissmannienne qui, tout en se présentant comme ultra-darwinienne, n'en nie pas moins la transmission de caractères acquis et ne voit dans l'évolution que l'effet de la sélection. D'après cette théorie, la sélection opérerait sur des caractères déjà *existants*, en éliminant les individus, qui, par leurs caractères, ne se trouvent pas suffisamment adaptés au milieu et préparés à la lutte pour la vie, et en assurant la survivance des autres.

Or, l'évolution n'est possible que si ces derniers transmettent intégralement à leur descendance les caractères auxquels ils doivent leur survivance. D'après Weissmann et ses disciples, les choses se passeraient réellement ainsi. Mais des recherches faites depuis la publication des travaux de Weissmann, ont fortement ébranlé cette manière de voir. Elles ont montré, non seulement que dans un très grand nombre de cas il n'existe entre éliminés et survivants pas d'autre différence que le fait même de l'élimination ou de la survivance, mais encore que les caractères des survivants (et il s'agit, nous tenons à le rappeler, de caractères ayant existé avant l'intervention de la sélection) sont loin de se transmettre toujours et dans tous les cas à leurs descendants, ce qui n'empêche pas, soit dit en passant, ceux-ci de survivre à leur tour.

C'est ainsi qu'un biologiste notoire, se prétendant le disciple le plus orthodoxe de Darwin, a échoué dans sa tentative de percer le mystère de l'évolution, parce que le raisonnement aussi bien que les faits l'ont conduit à nier la possibilité d'acquisition et de transmission héréditaire de caractères nouveaux.

On connaît sa fameuse distinction entre le soma périssable et le plasma germinatif immortel; celui-là pouvant varier à la rigueur, mais emportant avec lui ses variations dans la tombe, sans en laisser la moindre trace sur terre; celui-ci invariable, immuable, se

transmettant de génération en génération, depuis les origines de l'espèce, sans jamais subir la moindre modification, soustrait à l'influence du soma et à l'action des facteurs extérieurs.

X. Encore une fois : toutes ces recherches et toutes ces conceptions ne mettent pas en cause l'évolution comme telle. C'est une grande *idée* que nous devons conserver, en attendant que des recherches ultérieures la révèlent comme un *fait*. Mais qu'un ultra-darwinien en soit venu à affirmer aussi énergiquement la fixité de fonds de caractères spécifiques et, par voie de conséquence, l'invariabilité des espèces, l'impossibilité de formation de nouvelles espèces : voilà ce qui est significatif et en opposition flagrante avec l'optimisme de ceux qui rêvent d'un perfectionnement indéfini.

On pourrait presque dire que le problème se trouve aujourd'hui renversé et que ce qui préoccupe principalement les biologistes modernes, c'est moins de savoir comment les espèces *se sont formées* que de découvrir les causes en vertu desquelles les espèces se maintiennent et se conservent.

La fixité des espèces, dont l'affirmation était accueillie, il n'y a pas longtemps encore, comme une hérésie antiscientifique, comme une manifestation de tendances réactionnaires, est admise aujourd'hui, sinon comme une vérité de fait, comme une probabilité compatible avec la théorie de l'évolution et à laquelle des recherches expérimentales portant sur les éléments les plus primordiaux de l'organisme, et plus particulièrement sur la constitution microscopique de la cellule sexuelle, fournissent un appui considérable.

Weissmann, avons-nous vu, postulait l'immutabilité, l'invariabilité et la pérennité du plasma germinatif, en opposition avec la variabilité et la caducité du soma. Fixité de l'espèce opposée à la plasticité de l'individu subissant l'action de facteurs extérieurs. Les variations subies par l'individu sont éphémères, puisqu'elles disparaissent avec son corps. Son plasma germinatif, qui ne subit pas le moindre contre-coup de ces variations, se transmet à sa descendance intact, c'est-à-dire tel que l'individu en question l'avait reçu de ses propres ascendants et tel que ceux-ci, à leur tour, l'ont reçu de leurs ancêtres, et ainsi de suite, jusqu'à l'origine de l'espèce dont l'individu fait partie.

On peut reprocher à Weissmann le caractère trop abstrait et théorique de ses vues, ainsi que sa conception trop schématique des rapports entre la constitution de la cellule sexuelle et les caractères spécifiques, conception d'après laquelle l'œuf ne serait autre chose qu'une mosaïque de facteurs (ides, idantes, déterminants, etc.) correspondant à la mosaïque de caractères.

Il n'en reste pas moins que le weissmannisme a été la tentative, nous ne dirons pas la première, mais la plus hardie et poussée jusqu'à ses dernières conséquences, d'établir la fixité, la constance des espèces et, par conséquent, la non-transmissibilité héréditaire de caractères acquis.

XI. D'autres tentatives, moins bruyantes et qui ne visaient pas expressément le même but, ont apporté une confirmation implicite de cette non-transmissibilité.

Nous devons citer en premier lieu les célèbres recherches de de Vriès sur les mutations brusques. On sait que d'après le darwinisme orthodoxe, l'évolution s'accomplirait à la faveur de changements imperceptibles, graduellement accumulés et devenant spécifiques par transmission héréditaire. Cette manière de voir avait soulevé de graves objections qui ont fait naître des doutes concernant la réalité même de l'évolution. D'abord, l'hypothèse des variations lentes rendait l'observation directe impossible et par là empêchait de faire la démonstration évidente de la formation de nouvelles espèces. Ensuite, le temps qu'exigerait, d'après cette hypothèse, la formation d'une espèce, même des plus élémentaires, serait démesurément, incroyablement long.

La théorie de de Vries pare à ces deux objections, car les mutations brusques, qui se passent sous l'œil de l'observateur, introduisent la méthode expérimentale dans l'étude des origines des espèces et, comme elles peuvent, d'autre part, donner naissance à une nouvelle espèce dès la deuxième génération, l'évolution des êtres n'exige plus un temps aussi démesurément long.

Tout ceci serait parfait, si la mutation brusque était vraiment un phénomène général ou susceptible d'être provoqué à volonté dans n'importe quelle espèce de plantes ou d'animaux. Or, il n'en est rien, et les cas observés sont, de l'aveu même de de Vries, excessivement rares.

Mais il y a plus. L'évolution ne se conçoit pas autrement que comme une *substitution*, la naissance d'une nouvelle espèce devant avoir pour corollaire la disparition de l'ancienne dont elle tire son origine. Or, dans les mutations brusques, c'est le contraire qui s'observe : le changement porte, non sur tous les individus de l'espèce, mais sur un petit nombre seulement, et une espèce telle que l'*Œnothera lamarckiana*, qui a fourni *latéralement* des formes nouvelles, subsiste elle-même comme par le passé.

Et non seulement elle subsiste, mais la même plante peut, pendant quelque temps, donner naissance à des descendants présentant des caractères nouveaux et faisant souche d'espèces nouvelles ; elle peut encore rester invariable pendant une longue série de générations.

La troisième des lois générales de mutabilité formulées par de Vries établit que les nouvelles espèces élémentaires (nées par mutation brusque) deviennent immédiatement stables, c'est-à-dire transmettent leurs caractères aux descendants indépendamment de toute condition extérieure. Soit. Mais il est évident que ces caractères qu'elles transmettent aux descendants ne sont pas des « caractères acquis », au sens courant du mot. Ce sont déjà des caractères hérités que les nouvelles espèces elles-mêmes apportent en naissant. Ils n'auraient donc pu être acquis que par l'espèce parente de ces nouvelles espèces, dans le cas particulier par l'*O. lamarckiana*. Or, celle-ci ne présente, ni avant ni après la naissance des nouvelles espèces, aucune manifestation extérieure des caractères de celles-ci. Qu'en devons-nous conclure? A notre avis, la déduction la plus logique et la plus conforme aux faits tels qu'ils sont exposés par de Vries est qu'il s'agit, non de caractères acquis par les parents ou les descendants, mais de prédispositions incluses dans les cellules germinales de ceux-là et qui, pour des causes encore inconnues, se manifestent brusquement sous la forme de caractères visibles chez une partie de la descendance. Il s'agirait donc, en somme, non de caractères nouveaux, mais de caractères faisant partie du patrimoine originel de l'espèce et restés latents jusqu'à l'apparition des espèces nouvelles. « La latence, dit d'ailleurs de Vries, est un des phénomènes les plus communs de la nature. On peut regarder tous les organismes comme formés, dans leur structure interne, d'une foule d'unités qui sont en partie

actives et en partie inactives. Ces unités, qui sont extrêmemen petites et dont le nombre est si grand qu'on peut à peine l'imaginer, doivent être représentées par des particules matérielles qui sont les éléments les plus intimes des cellules. »

C'est ainsi que la variabilité des espèces n'est nullement incompatible avec leur fixité, si l'on entend par variabilité, non l'acquisition, par un mécanisme mystérieux (puisque dans les cas des mutations brusques, de Vries n'invoque même pas toujours l'action des conditions extérieures) de caractères nouveaux, mais l'objectivation, à un moment donné, de caractères restés jusqu'alors latents. Et il semble naturel que le passage d'un caractère de l'état latent à l'état manifeste se produise brusquement, sans phases intermédiaires, à la manière d'une explosion.

XII. Nous n'allons pas pousser jusque dans le détail l'exposé des théories auxquelles ont donné naissance les recherches biologiques modernes et qui viennent à l'appui de la manière de voir que nous défendons ici. Nous nous bornerons à citer les expériences de croisement que Mendel avait poursuivies pendant de nombreuses années et dont se dégagent des conclusions analogues à celles qu'on peut tirer des expériences de de Vries.

C'est ainsi que Mendel avait admis lui-même l'existence de caractères indépendants, ne se mélangeant pas et susceptibles de varier isolément. Ce sont des caractères unités qui possèdent dans les cellules germinales des représentants matériels, lesquels, au moment de la fécondation croisée, se combinent de façon à ce que les représentants d'un caractère seulement deviennent actifs. Les autres caractères restent latents dans les cellules germinales de l'hybride et ne se révèlent que dans sa descendance. Ils s'y révèlent notamment sous la forme d'une variation brusque, avec toutes les apparences d'une acquisition nouvelle, alors qu'il ne s'agit en réalité, ainsi que nous venons de le dire et tout comme dans les mutations de de Vries, que de l'extériorisation d'un caractère ancestral latent. Et ceci est tellement vrai que Mendel a même cru pouvoir établir, en se basant sur la théorie des probabilités, les proportions numériques entre les diverses sortes de caractères que doivent présenter les hybrides par suite du croisement effectué au hasard des différents gamètes. Proportions exactes dans leurs

lignes générales, ce qui ne serait certainement pas le cas, s'il s'agissait de caractères vraiment nouveaux, c'est-à-dire imprévisibles.

Les expériences de Mendel ont servi de point de départ à des travaux et recherches grâce auxquels la notion de caractère-unité, d'hypothétique ou de simplement explicative qu'elle était au début, devient l'expression d'un fait concret qui nous permet d'entrevoir le mécanisme véritable de l'hérédité.

S'en tenant à la notion de l'indépendance réciproque des particularités héréditaires, notion qui se trouve à la base de la théorie mendélienne, mais se refusant, d'autre part, à voir dans les unités héréditaires une sorte de représentation en miniature des caractères extérieurs de l'organisme, certains auteurs, parmi lesquels il convient de citer en première ligne M. Th. Morgan, ont mis en avant la conception d'après laquelle le véritable support de l'hérédité devrait être recherché, non dans la cellule-œuf envisagée comme un tout indivisible, mais dans certaines formations de cette cellule, appelées chromosomes, nettement individualisées et se retrouvant dans tous les plastides d'un organisme donné, en un nombre constant, caractéristique de cet organisme. Ces chromosomes seraient les porteurs des unités ou facteurs héréditaires qui ne doivent être considérés que comme autant de conditions matérielles, nécessaires à la réalisation d'un caractère, sans que toutefois chaque unité héréditaire soit liée exclusivement à la réalisation de telle ou telle particularité de l'organisme. C'est du croisement interchromosomique, c'est-à-dire des différents modes d'association et de combinaison entre chromosomes appartenant à des lignées différentes, que résulte toute la variété de caractères que présente une espèce. Or, les chromosomes étant invariables et soustraits dans une très large mesure aux actions des conditions extérieures, chaque caractère en apparence nouveau qui surgit au sein d'une espèce représente, non une acquisition au sens propre du mot, mais l'effet d'une combinaison particulière de facteurs qui détermine soit l'apparition d'un caractère ancestral plus ou moins éloigné, soit la perte passagère d'un ou de plusieurs facteurs.

Il nous est impossible d'exposer les détails techniques des expériences qui ont abouti à la conception chromosomique de

l'hérédité. De cette conception nous n'avons résumé, très brièvement d'ailleurs et dans la mesure où ils se rattachent à la question qui nous intéresse, que les traits essentiels, et nous croyons avoir montré que tout autant que les théories de Weissmann, de de Vries et de Mendel, mais s'aidant d'une méthode plus rigoureusement scientifique, elle tend à confirmer la thèse de la fixité, de l'invariabilité des espèces et de la non-acquisition de caractères nouveaux héréditairement transmissibles.

XIII. Nous appuyant sur les considérations qui précèdent, nous pouvons donc envisager l'évolution comme un processus achevé, et cela indépendamment de la question de sa durée dans le passé et du mécanisme qui a présidé à la naissance et au développement des espèces actuellement existantes. Et ce qui est vrai des espèces en général, l'est de l'espèce humaine en particulier. On peut dire que physiquement l'homme n'a pas évolué depuis les temps quaternaires, ni intellectuellement depuis les débuts de l'histoire humaine. A plus de deux mille ans de distance, Socrate, Platon et Aristote nous apparaissent toujours comme des génies qui ont pu parfois être égalés, mais n'ont jamais été surpassés. Et qu'on n'oppose pas à cette dernière affirmation les conquêtes étonnantes de la science et de la technique modernes. Ces conquêtes ont pu être accomplies et d'autres, plus étonnantes encore, seront peut-être accomplies à l'avenir, sans nécessiter une élévation du niveau intellectuel de l'humanité. La science et la technique possèdent leur logique propre en vertu de laquelle chaque découverte ou invention ouvre la voie à des découvertes ou inventions ultérieures, voie qu'il n'est certainement pas donné à tout le monde d'entrevoir, sans que toutefois ceux qui l'entrevoient et s'y engagent aient le plus souvent besoin d'autre chose que d'une préparation appropriée et d'un coup d'œil plus ou moins pénétrant. Toutes les découvertes et inventions présentent une chaîne ininterrompue dont chaque anneau renferme en puissance ou à l'état latent l'anneau suivant. Et si notre cerveau est aujourd'hui mieux meublé, parce que nous avons, concernant les lois qui président aux phénomènes et aux forces de la nature, des idées plus claires et plus adéquates à la réalité, il reste, en tant qu'organe, ce qu'il était il y a des milliers d'années, et tout porte à croire qu'il

restera non moins immuable pendant des millénaires à venir.

Nous devons donc renoncer à l'espoir de voir naître un jour une race de surhommes, physiquement et intellectuellement supérieurs à l'humanité existante. On peut considérer que l'espèce humaine, au cours de la longue période de son existence, a eu le temps de manifester, jusqu'à épuisement complet, toutes les possibilités latentes de son patrimoine spécifique. Les seuls changements susceptibles encore de se produire ne pourraient signifier que des retours à des états ancestraux plus ou moins éloignés.

XIV. Mais si le progrès n'est plus possible en ce qui concerne la structure physique et l'organisation intellectuelle de l'homme, devons-nous admettre également l'impossibilité d'un progrès moral? La question ne laisse pas d'être embarrassante, car si, pour juger du degré de développement physique et intellectuel, nous possédons un critère objectif, fourni par le degré de complication et de différenciation des organes et appareils, qui sont des structures et formations naturelles, le domaine moral semble échapper à toute appréciation de ce genre.

En réalité, elle n'y échappe qu'en partie : sans être un phénomène naturel au même titre que la structure du corps ou le poids du cerveau, la moralité n'est pas davantage un produit artificiel proprement dit. La moralité est fille de la vie sociale. Or, la vie sociale, à ses débuts et par ses origines, apparaît comme un prolongement, une excroissance de la vie organique, comme un organe collectif destiné à renforcer la protection et la défense des vies individuelles. C'est à ce titre que la vie sociale peut être considérée comme un phénomène naturel.

Elle n'est, en effet, pas autre chose à l'aurore des sociétés humaines, alors que la vie individuelle se trouve étroitement et rigoureusement subordonnée à la vie collective. C'est le régime des sociétés animales, de celles des guêpes, des abeilles et des fourmis, réalisé dans les sociétés humaines, soit instinctivement, soit à une époque plus tardive, en vertu d'un acte voulu du législateur. Régime maintenu par la contrainte et ayant pour sanction des châtiments dans ce monde ou dans l'autre; régime dont les normes s'étendent à tous les actes et à toutes les pensées des membres de la collectivité.

Mais la critique et la réflexion se sont peu à peu insinuées dans l'armature en apparence impénétrable de ce régime et y ont déterminé des fissures par lesquelles les tendances égoïstes et antisociales ont commencé à s'échapper. C'est à partir de ce moment qu'est né le problème moral qui consiste à concilier deux faits également naturels : les tendances individuelles et la nécessité de la vie sociale. La contrainte s'étant montrée à la longue impuissante à opérer cette conciliation, on avait admis (et ce courant d'idées remonte jusqu'à Socrate) que l'homme est capable de devenir meilleur en dehors de toute contrainte et que le progrès de la morale s'accomplit parallèlement à celui de la connaissance et en fonction de celle-ci. Autrement dit, l'homme deviendrait d'autant plus moral qu'il est plus éclairé.

Or, peut-on vraiment affirmer que l'homme de nos jours où les sciences ont atteint le degré de développement que l'on sait et mettent leurs résultats à la portée de tous, soit meilleur, plus moral que l'homme tel qu'il nous apparaît au début de l'histoire? Il n'y a qu'à lire attentivement les annales de l'humanité et à réfléchir sur ce qui se passe autour de nous, pour s'apercevoir que l'homme est encore et toujours la principale cause de souffrances pour l'homme; plus que cela : l'homme est aujourd'hui à peu près l'unique source de souffrances pour son prochain, puisque les progrès de la science et de la technique ont réussi à atténuer dans une très grande mesure et même, dans certains cas, à supprimer tout à fait les souffrances qui avaient leur source dans la nature extérieure.

Si, cependant, certains moyens de lutte, certaines formes de cruauté ont disparu, cela tient non au progrès moral, ainsi qu'on pourrait être tenté de le croire, mais aux changements opérés ou survenus dans les conditions d'existence, changements qui ont rendu inutiles et ces moyens de lutte et ces formes de cruauté. Et la preuve en est dans le retour aux uns et aux autres, toutes les fois que la barrière opposée par les nouvelles conditions d'existence disparaît pour une raison quelconque.

Le surhomme moral est une impossibilité au même titre que le surhomme physique et le surhomme intellectuel. Nous reposer sur une problématique évolution morale du soin de rendre l'homme meilleur, c'est comme si l'on confiait à son évolution physique le

soin de le rendre réfractaire aux maladies. La maladie est un produit du milieu, des conditions d'existence, et c'est en améliorant celles-ci qu'on fait disparaître celle-là. De même, l'homme deviendra réfractaire au mal, non en vertu d'une modification de sa nature, mais uniquement sous l'influence d'un milieu qui rendra l'immoralité inutile.

Dr S. Jankelevitch.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

J. Hoffmans. — *La philosophie et les philosophes, Ouvrages généraux*. Bruxelles, van Œst. 1920, in-8 de XVII-395 p.

La collection belge des *Répertoires* s'enrichit d'un nouveau volume qui trouvera place dans toute bibliothèque philosophique. M. J. Hoffmans ne s'est pas contenté de dresser une liste approximativement complète des *Ouvrages généraux* concernant la philosophie et les philosophes ; il s'est efforcé de fournir une documentation à quiconque en peut désirer, quelle que soit l'orientation de son esprit : les ouvrages sont classés par périodes, — par pays, — par écoles, — par systèmes, — par branches de la philosophie. Cette multiplicité des points de vue inspirateurs du classement va au-devant des besoins du lecteur et constitue la principale utilité du livre. On ne saurait trop louer la clarté de la disposition typographique et la facilité du maniement.

Le ferme dessein, justifié en principe, de n'admettre que des « ouvrages généraux » compromet malheureusement, dans bien des cas, l'œuvre poursuivie. Les traités généraux, en effet, sont souvent d'une originalité moindre que tel travail qui, à propos d'une question spéciale, inaugure une orientation nouvelle de la recherche. Les œuvres vraiment suggestives se trouvent de la sorte noyées, ou même omises parmi le fatras de livres souvent médiocres ou vieillis. Or l'auteur voulait très justement signaler les diversités d'orientation. Ainsi, parmi les traités de morale dont l'énumération nous est fournie, M. Hoffmans ne fait figurer ni la *Division du Travail social*, ni même *la Morale et la Science des Mœurs*, sans doute parce que ces livres ne présentent pas l'allure de manuels ; cependant, par l'influence qu'ils ont exercée, ils méritaient d'être non seulement cités, mais mis en vedette comme symptômatiques d'un renouvellement des problèmes moraux. La lacune est d'autant plus grave que l'auteur n'a pu se restreindre à l'énumération des seuls ouvrages généraux : un grand nombre de ceux qu'il mentionne sont, sans contestation possible, des ouvrages « particuliers ».

Nous sommes heureux, par contre, de reconnaître que M. Hoffmans n'a point, comme les programmes scolaires, restreint le domaine philosophique à la seule pensée de l'Europe : il a eu le mérite de faire aux pensées des autres civilisations une large place, quoiqu'il ait signalé en ces matières maints ouvrages sans valeur et fait d'excusables omissions. La mention d'une période « sanscrite » après la période « brahmanique » de la civilisation indienne (p. 11 et 112) ne repose sur aucun fondement, la langue des *Brâhmaṇas* étant déjà le sanscrit classique et le Brahmanisme s'étant perpétué jusqu'à nos jours.

Les circonstances dans lesquelles fut imprimé ce répertoire ne permettent pas au critique une grande sévérité; il faut dire toutefois que les fautes sont nombreuses, du genre de celle-ci : Woobridge Riley (1180) pour Woodbridge Riley; ou encore : absence, au n° 1587, d'un ouvrage de M. S. Lévi, auquel renvoie la table des noms d'auteurs, p. 384. Regrettons aussi qu'il ne soit pas fait mention, à propos des périodiques qui ne paraissent plus, de la date de leur cessation.

P. Masson-Oursel.

C. A. Richardson. *Spiritual Pluralism and Recent Philosophy*, xxi + 334 pages, in-8°. Cambridge University Press, 1919.

Le très vif intérêt qui s'attache à l'ouvrage de M. Richardson tient peut-être moins aux thèses proprement métaphysiques qu'on y trouve présentées avec cohérence et clarté qu'aux applications précises que l'auteur prétend en dégager. M. Richardson est disciple de James Ward qu'il cite continuellement; il adhère de la façon la plus explicite à cette théorie du sujet dont les *Principes Psychologiques* renferment l'exposé vigoureux. Cette théorie, on le sait, n'est au fond qu'un monadisme rajeuni. D'après M. Richardson comme d'après Ward, il convient de distinguer rigoureusement entre le « sujet » (*subject of experience*) qui par essence est actif, et les objets infiniment multiples qui sont susceptibles de lui être présentés, c'est-à-dire sur lesquels il est capable de concentrer son attention. En dernière analyse ces objets ne sont d'ailleurs que l'apparence, disons le phénomène, pour ce sujet, d'autres sujets qui ne peuvent lui être donnés comme tels. « L'expérience individuelle consiste en l'interaction du sujet et d'autres sujets, se manifestant dans la différenciation croissante de l'objet. L'objet de l'expérience est un tout présenté à la fois un et indivisible. Les autres sujets sont multiples mais leur apparence pour un sujet donné est une » (p. 104). On reconnaît ici l'idée si importante et sur laquelle M. Ward a été un des premiers à mettre l'accent, d'un sectionnement idéal et progressif du continu qualitatif initialement donné à la conscience.

Mais l'unité du sujet étant absolue, il ne saurait être question de découper sa vie en actions isolables. L'acte de vouloir n'est pas com-

posé de volitions, l'acte de désirer de désirs, l'acte de penser de pensées. En admettant même qu'il existe réellement quelque chose qu'on puisse appeler un *état d'esprit*, l'acte de sentir en lequel l'état consiste est une unité indivisible absolue. Aussi les notions quantitatives ne s'appliquent-elles pas à l'esprit, et il en est de même des adjectifs « déterminé » ou « indéterminé ». En tant que nous voulons, *nous sommes libres*, en prenant ce terme dans son acception la plus pleine; cette liberté se manifestant non point par l'arbitraire et le chaos, mais par une cohérence téléologique des actes humains. Mais encore une fois ce n'est pas dans cette théorie générale de la liberté dont la doctrine bergsonienne nous présente au fond une expression plus précise et plus originale qu'il convient de chercher ce qui donne son prix à l'ouvrage de M. Richardson. Ce qui concerne les rapports de l'âme et du corps et les questions dites psychiques mérite au contraire de retenir longuement l'attention. Il faut louer hautement M. Richardson de ne point perdre son temps à démontrer l'existence de faits aujourd'hui parfaitement établis tels que la télépathie, ou la lecture de pensée, mais de s'appliquer au contraire à rechercher comment on peut les comprendre et les interpréter. La théorie des rapports de l'âme et du corps sur laquelle il s'appuie dérive assez directement de Leibniz. Le groupe de données sensibles que nous appelons le corps, et qui sous un certain rapport n'est que présenté à l'esprit, n'est d'un point de vue plus interne que l'apparence d'une certaine société de sujets subordonnés, de monades inférieures liées à la monade dominante (l'esprit), à laquelle le corps est associé en tant qu'il forme un tout. La fonction du corps, c'est-à-dire des monades inférieures, consiste à favoriser l'adaptation de la monade dominante à l'ambiance dans laquelle son activité est appelée à s'exercer; et le corps remplit cette fonction grâce aux expériences passées qui se sont inscrites en lui sous forme d'habitudes, d'instincts, etc. (cf. p. 208, 232, 239, etc.). Il serait cependant tout à fait inexact de voir dans le corps un simple outil, un simple instrument de l'esprit : en dernière analyse le rapport entre l'âme et le corps est un rapport de sujet à sujet; et les monades inférieures qui sont les fondements métaphysiques du corps ne sont liées entre elles que pour autant que la monade dominante leur est immanente aux unes et aux autres (p. 240). Cette immanence n'est pas rigoureusement définissable, puisqu'elle tombe en dehors du monde des objets. Il y a là une association intime sans laquelle ni la sensation, ni la volition, par exemple, ne seraient possibles. Il est aisé de voir que le rapport télépathique, qui lui aussi ne relie que des sujets, est du même ordre que cette sympathie fondamentale entre des monades associées (cf. p. 213-214). De ce point de vue le développement individuel implique une mainmise de plus en plus complète de l'esprit sur le corps jusqu'au moment où, le lien se relâchant au contraire progressivement, la mort survient. Mais rien

ne permet de supposer que la monade dominante ne survit pas à la mort et même ne conserve pas les souvenirs et les images auxquels est liée la personnalité proprement dite. Le fait que la mémoire et l'imagination, *tant que dure la vie corporelle*, dépendent du corps, ne prouve nullement qu'elles ne puissent s'exercer sans l'aide du corps dans *un mode d'existence différent*. Contrairement à d'autres monadistes, plus fidèles peut-être à la tradition leibnizienne, M. Richardson conçoit comme probable une survie *purement spirituelle*, le moi actif qui s'est développé au cours de l'existence terrestre ayant atteint un plan où il n'a plus nul besoin des adjuvants matériels grâce auxquels il l'a atteint.

Ces considérations générales, dont M. Richardson reconnaît d'ailleurs le caractère malgré tout hypothétique, projettent sur les phénomènes dits psychiques une vive lumière. Entre les faits normaux et les faits supranormaux, il existe une continuité absolue. Nous irions plus loin encore que M. Richardson, quoique dans le même sens, et soutiendrions volontiers que les faits psychologiques dits normaux (sensation, souvenir, volition) ne s'éclaireront vraisemblablement qu'à partir du jour où la lumière sera faite sur les faits dits supranormaux. En ce qui concerne l'hypnotisme, M. Richardson ne fait guère que reprendre des thèses connues. La suggestibilité du sujet hypnotisé consiste essentiellement à ses yeux dans la facilité avec laquelle une série d'actes s'accomplit là où les facteurs qui normalement l'inhiberaient font défaut. Pour ce qui est des personnalités multiples il va beaucoup plus loin et tend à admettre qu'en dehors des cas de simple dissociation, il en est d'autres où un sujet est véritablement remplacé, soit totalement, soit partiellement, par un autre; il en serait ainsi par exemple en ce qui concerne B^3 (Sally) dans le cas de Miss Beauchamp; M. Richardson ne discute d'ailleurs pas à fond la possibilité du remplacement et ne se demande pas ce que pouvait être Sally avant son irruption en Miss Beauchamp. La section de l'ouvrage qui traite de la perception supranormale, des phantasmes et de la télépathie présente à nos yeux un intérêt beaucoup plus vif. Il convient d'après M. Richardson de distinguer soigneusement entre voyance et télépathie. La voyance n'est qu'un cas particulier de la perception; elle n'est pas comme la télépathie un mode de communication spécial s'établissant entre des sujets distincts. La voyance devient possible à partir du moment où l'attention du sujet est détournée des objets sur lesquels elle se concentre ordinairement. Des impressions qui d'habitude restent subliminales pénètrent alors dans le champ de conscience; et par là est rendue possible une interaction entre des sujets qui normalement, c'est-à-dire dans les conditions ordinaires de l'expérience, ne sont pas susceptibles de s'apparaître les uns aux autres. Quelles sont les conditions physiques de ces perceptions supranormales? M. Richardson suppose que les conditions manifestées par l'état cérébral du sujet percevant

sont semblables quant à l'essentiel à celles qui se réalisent dans la perception normale, au lieu que les conditions manifestées par son état périphérique ont chance d'être essentiellement différentes. Pour ce qui est des apparitions des vivants, elles impliquent de la part de l'agent, soit une volition déterminée, soit un état d'émotion intense, et, d'une manière générale, une relation étroite, peut-être même une parenté entre l'agent et le sujet percevant. Comment se fait-il maintenant que l'apparition soit en général très en retard sur la volition elle-même? L'explication de M. Richardson nous paraît ingénieuse et neuve. Si le sujet, au moment où sa volition se produit, est pleinement éveillé, il est tout naturel que son activité se disperse en des directions différentes, dès lors la concentration de son attention sera trop inhibée pour que la volition soit pleinement efficace. Mais quand le sujet cesse de prendre conscience de cette volition, celle-ci subsiste à l'état de tendance, et lorsque le sommeil surviendra, cette tendance passera à l'acte et aboutira au résultat voulu. Il y aurait là un phénomène analogue, si nous ne nous trompons, à celui qui se produit lorsque nous trouvons pendant le sommeil ce que nous avons vainement cherché à l'état de veille. Il se pourrait d'ailleurs que l'attention, en se crispant à l'excès, se tînt en quelque sorte elle-même en échec et fît surgir elle-même les forces qui l'inhiberont : n'est-ce pas ce qui arrive quand, à force d'écouter, on cesse d'entendre? Il y aurait à chercher de ce côté, croyons-nous, d'importants compléments à la thèse de M. Richardson. Quant aux apparitions à origine émotionnelle, elles sont dues en principe à ce fait que « l'expérience de chaque individu consiste dans le fait d'entretenir des relations aussi harmonieuses que possible avec les individus qui composent son ambiance, cela par une interaction continue avec ces derniers, un rapport de plus en plus sympathique s'établissant entre eux et lui en vertu duquel il *répond* naturellement aux modifications qui se produisent en eux » (p. 291). Même là où ces individus sont séparés dans l'espace, en sorte que les impressions qu'ils suscitent les uns chez les autres sont subliminales, cette sympathie peut se manifester à un haut degré; si bien que l'un d'eux pourra percevoir une apparition lorsqu'un proche parent ou un ami intime sera en proie à une émotion intense, l'activité consécutive à cette émotion étant suffisante pour permettre à l'impression subliminale correspondante de pénétrer dans le champ de conscience du sujet percevant. — Comment maintenant doit-on interpréter les apparitions consécutives à la mort de l'agent? M. Richardson fait justement observer qu'on ne peut en inférer avec certitude la survie réelle de l'agent, car lui-même n'est pas une réalité temporelle, bien que sa manifestation soit dans le temps. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les données sensibles auxquelles se réduit l'apparition sont postérieures à celles qui constituent pour les personnes qui y ont assisté la mort de l'individu qui y est ainsi apparu. Il n'y a aucun moyen

d'établir entre ces deux ensembles de données une corrélation telle qu'il soit légitime de dire que le fait que l'un survient après l'autre *prouve* l'existence de l'individu désincarné. Ce qu'on peut dire seulement d'après M. Richardson, c'est qu'il y a une présomption en faveur de cette hypothèse; et comme par ailleurs il a été établi que rien ne s'oppose à l'idée d'une survie réelle de l'individu, cette interprétation ne saurait rencontrer aucun objection vraiment sérieuse.

M. Richardson distingue soigneusement des apparitions dont nous venons de parler les faits proprement télépathiques. Ici l'objet n'est plus une apparence même de l'agent, mais une image reproduisant une impression ou une image elle-même présentée à l'agent. D'une façon générale la télépathie s'explique par l'immanence d'un principe concret et unique au sein des individualités qui composent le monde; un principe semblable est d'ailleurs impliqué, pour M. Richardson comme pour Lotze, dans toute interaction réelle. Mais il faut en plus que dans la télépathie il y ait entre l'agent et le sujet percevant une véritable communauté d'action, et non pas simplement, réciprocité qui se rencontre dans la perception. M. Richardson se demande néanmoins si en dernière analyse la perception supranormale ne serait pas un cas particulier de la télépathie, l'agent projetant dans le sujet percevant une image de lui-même; mais il croit devoir répondre négativement à cette question, principalement en raison de ce fait que lorsqu'un voyant découvre à distance un objet inanimé, il est assez difficile d'admettre que cette perception soit due en réalité à la transmission ou la projection d'une image présentée à l'origine au sujet, dont cet objet ne serait que la manifestation. Nous ne sommes pas convaincu que l'argument soit décisif et qu'il n'y ait pas d'autres moyens de faire rentrer la perception à distance dans la télépathie, mais on ne saurait trop admirer la façon vigoureuse dont M. Richardson établit la possibilité de la télépathie en montrant que l'individualité et l'universalité, la multiplicité et l'immanence se concilient et se complètent déjà dans le monde que nous connaissons. Rien n'est plus caractéristique à cet égard, dit-il, que le rapport qui unit l'individu à son corps. « Je peux voir mon corps, mais je peux aussi agir par son intermédiaire et me servir de lui. » Dans le premier cas, il y a réciprocité d'action entre moi-même et les monades qui font partie de ce que j'appelle mon corps. Dans le second cas il y a communauté d'action. L'organisme est par suite un véritable microcosme; et le degré du développement que ces deux fonctions complémentaires (réciprocité d'action — communauté d'action) sont susceptibles de recevoir chez chaque individu dépendra de l'attitude qu'il adoptera par rapport à son ambiance; la télépathie ne sera possible que là où, non seulement le sujet percevant sera dans un état de passivité, mais où l'agent lui-même s'abstiendra de faire aucun effort spécial, de se tendre, dirions-nous volontiers, dans une attitude factice. M. Richard-

son nous paraît avoir entrevu ici, sans arriver à l'exprimer en un langage adéquat, cette vérité capitale sur laquelle nous nous réservons d'insister longuement dans un ouvrage ultérieur, que les rapports sur l'existence desquels se fonde la télépathie ne relient pas entre eux des êtres qui seraient les uns pour les autres simplement *lui*, c'est-à-dire *tel ou tel*, mais bien des consciences qui sont les unes pour les autres des *toi*, c'est-à-dire qui ne se traitent pas comme objets purs, comme sommes de prédicats, comme sources de renseignements. Il y a là, nous en sommes fermement convaincu, de quoi renouveler une étude difficile et passionnante. L'ouvrage de M. Richardson se clôt par un examen de la médiumnité; il se refuse à admettre que l'idée de subconscience donne la clef de tous les phénomènes de cet ordre; il y a selon lui des cas d'écriture automatique, par exemple, qui manifestent la coexistence non pas simplement de deux personnalités, c'est-à-dire de deux groupes d'états de conscience au sein d'un même sujet, mais bien de deux sujets au sens *wardien* du terme, c'est-à-dire de deux *foyers d'attention*. La question se pose seulement de savoir si l'agent qui se manifeste dans l'écriture automatique est distinct de l'organisme du médium, ou s'il n'est qu'une des monades inférieures qui composent ce dernier. Cette deuxième alternative apparaît à M. Richardson comme invraisemblable, car il est évident que l'agent est à un niveau d'expérience au moins aussi élevé que le médium. Sans énoncer aucune affirmation dogmatique, M. Richardson tend donc en somme à attribuer à l'hypothèse spirite une part de vérité, et quoiqu'il ne pousse pas toujours assez loin à notre gré la discussion des faits, il faut louer le courage, moins rare à vrai dire outre-Manche que chez nous, avec lequel il envisage des possibilités que nos philosophes croient trop souvent éliminer par des sourires dédaigneux et des haussements d'épaules. Il était important de montrer que la thèse spirite, loin de devoir être regardée comme une imagination délirante et indigne d'arrêter l'attention, peut après tout n'être que l'expression relativement exotérique d'un système monadiste. Nous sommes certains quant à nous que ce n'est pas simplement en accumulant des observations qu'il sera possible de faire progresser les sciences dites psychiques, mais qu'une thèse hardie et systématique telle que celle de M. Richardson peut donner à la recherche expérimentale elle-même une impulsion nouvelle.

G. MARCEL.

T.-L. PENIDO : *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique.* — 1 vol. in-8, 226 p. F. Alcan, Paris, 1918.

Cet ouvrage comprend, en premier lieu, un exposé de l'intuitionnisme bergsonien; et l'auteur doit être félicité d'avoir su mener à

bien cette partie de sa tâche, car il est fort difficile de donner une idée claire et précise de ce qu'il caractérise très justement comme « une doctrine fuyante à l'extrême, estompant sans cesse ses thèses et atténuant ses affirmations, se donnant comme constituée simplement par une série de probabilités croissantes, c'est-à-dire comme capable d'améliorations et de progrès indéfinis ». Il y a même ceci de remarquable, que M. Bergson, tout en affichant un certain mépris théorique de l'analyse, est aussi loin que possible de s'en dégager en fait, et que sa philosophie, qui insiste tant sur la simplicité irréductible de l'acte intuitif, se développe en aperçus d'une prodigieuse complexité. Mais nous n'insisterons pas ici sur l'exposition de la doctrine, et nous signalerons de préférence les principaux points de la critique qu'en fait ensuite M. Penido, et qui constitue la seconde partie de son livre : critique assez sévère parfois, tout en s'efforçant de rester sympathique, surtout au sens de cette « sympathie divinatrice » qui permet, d'après M. Bergson lui-même, de pénétrer « dans la mesure du possible », en s'y « insérant », la pensée du philosophe.

D'abord, qu'est-ce au juste que l'intuition bergsonienne? On ne peut sans doute « exiger une définition de ce qui, par hypothèse, est indéfinissable », mais on peut s'étonner d'en rencontrer des descriptions tout à fait diverses, et il est fort contestable que M. Bergson soit parvenu, comme l'affirme un de ses disciples, à « donner à la notion d'intuition un contenu rigoureusement déterminé ». Après s'être appliqué à distinguer différentes intuitions, M. Penido constate que chacune d'elles prise à part « semble coïncider parfaitement avec l'intuition bergsonienne », qui « est, par nature, vague, diffuse, éparpillée »; et, si l'on veut aller plus au fond, on s'aperçoit que la méthode « nouvelle » se ramène surtout à l'intuition « infra-rationnelle », qu'elle est tout simplement « un phénomène d'imagination créatrice ou dynamique », très voisin de l'invention artistique. S'il en est ainsi, M. Bergson ne se distingue guère des autres philosophes qu'en ce qu'il « s'abandonne entièrement à son imagination », au lieu de la contrôler par la raison.

Ensuite, la « philosophie nouvelle » paraît extrêmement préoccupée d'échapper au relativisme; il faut donc examiner si elle rend possible le « passage à l'objectif ». Or, non seulement la valeur attribuée à la « perception pure » est fort arbitraire, mais encore l'aboutissement logique de la doctrine est « une sorte de monisme psychologique », où « l'intuition n'est plus connaissance, elle est création ». On risque donc d'arriver ainsi au « solipsisme », et alors « le moi en s'atteignant lui-même atteindrait aussi le réel total, mais ce serait au prix du phénoménisme le plus radical »; telle n'est peut-être pas l'intention de M. Bergson, mais il « trouvera quelque jour un Schelling pour

pousser son système jusqu'aux limites extrêmes qu'il comporte ».

Une autre objection porte sur la façon dont sont envisagés les rapports de l'intuition et de l'intelligence : la méthode proposée semblait devoir naturellement exclure l'intelligence de la philosophie, après l'avoir « vidée de tout contenu spéculatif, par un pragmatisme radical s'il en fut jamais »; mais l'attitude de M. Bergson a été « plus imprévisible, donc plus intuitive », et « il n'a exaspéré l'opposition entre deux modes de connaissance que pour mieux les unir ensuite ». En effet, non seulement « la philosophie prolonge et complète la science », mais, « sans le concours de l'intelligence, l'intuition est impossible, car M. Bergson insiste beaucoup sur l'absolue insuffisance d'une métaphysique dépourvue de bases scientifiques », encore qu'on ne puisse savoir au juste comment se réalise pour lui « le passage du discursif à l'intuitif »; il va même « jusqu'à faire dépendre la valeur de l'intuition de son accord avec la science », qu'il regarde pourtant comme essentiellement symbolique et relative. Liée à l'état actuel de la science, la philosophie pourra, suivant les époques, conduire à des « résultats inverses »; et, s'il en est ainsi, est-ce bien la peine de s'infliger des « torsions » douloureuses et contre nature? Et l'auteur cite des exemples de l'usage que M. Bergson fait constamment de la dialectique, de l'analyse et du raisonnement par analogie, sans parler de ces « comparaisons qui tiennent lieu de raisons », et de ces images qui amènent à se demander « si le maître est sûr de se comprendre lui-même ». Il résulte de tout cela que le bergsonisme est, au fond, un système comme les autres, partant comme eux d' « un fait très gros » (expression de M. Bergson), qui est la perception de la durée, et que l'intuition, « livrée à elle-même, ne semble pas pouvoir servir de méthode philosophique, tout au moins dans l'état actuel de l'humanité ».

Le côté négatif de l'œuvre de M. Bergson, c'est-à-dire sa critique des autres doctrines, est beaucoup plus net que le côté positif, et aussi plus solide malgré tout ce qu'on peut y trouver à reprendre. La critique bergsonienne a le mérite de dénoncer des erreurs réelles, mais elle est allée trop loin en se transformant en « anti-intellectualisme »; « elle vaut, non pas contre tout intellectualisme, mais contre un certain intellectualisme » (nous dirions plutôt rationalisme), et ses arguments impliquent de multiples confusions. C'est ainsi que M. Bergson confond toujours le concept avec l'image; mais nous ajouterons que son empirisme psychologique ne lui permet pas de faire autrement, et que c'est précisément parce qu'il est empiriste qu'il parle « en nominaliste absolu ». M. Penido insiste fort justement sur la différence de nature qui existe entre l'idée et l'image, et il estime que M. Bergson ne nous a donné qu'une « caricature » de l'intelligence, pour laquelle il prend ce qui n'est en réalité que

l' « imagination statique » ou reproductrice. L'opposition entre intuition et intelligence se ramènerait donc à l'opposition entre imagination dynamique et imagination statique : cela est peut-être vrai en fait, sinon en principe ; on pourrait y répondre que M. Bergson, quand il parle de l'intelligence, veut la faire synonyme de raison, mais nous dirons encore qu'il ne comprend de la raison que ce que l'empirisme peut en atteindre. Quoi qu'il en soit, l'intention de M. Bergson nous paraît surtout « anti-rationaliste », et M. Le Roy peut rester fidèle à sa pensée tout en corrigeant son langage, lorsqu'il déclare que l'intuition n'est ni « anti-intellectuelle » ni même « extra-intellectuelle », parce qu'il se rend compte que l'intelligence ne doit point être réduite à la seule raison.

Cette réflexion nous conduit à une autre remarque, qui est pour nous d'une importance capitale : M. Penido parle bien à plusieurs reprises d' « intuition intellectuelle », et il semble même pressentir la distinction de l'intellect pur et de la raison ; mais il n'a pas dégagé les caractères de la véritable intuition intellectuelle ou métaphysique, essentiellement « supra-rationnelle », donc opposée à l'intuition « infra-rationnelle » du bergsonisme. L'intellectualisme vrai est au moins aussi éloigné du rationalisme que peut l'être l'intuitionnisme bergsonien, mais exactement en sens inverse ; s'il y a un intuitionnisme métaphysique, qui est cet intellectualisme, il y a aussi un intuitionnisme antimétaphysique, qui est celui de M. Bergson. En effet, tandis que la métaphysique est la connaissance de l'universel, la « philosophie nouvelle » entend s'attacher à l'individuel, et elle est ainsi, non pas « au delà », mais bien « en deçà de la physique » ou de la science rationnelle, connaissance du général ; maintenant, si les bergsoniens confondent l'universel avec le général, c'est au moins un point sur lequel ils se trouveront d'accord avec leurs adversaires rationalistes. D'autre part, il est vrai que « le tort de M. Bergson est, en somme, d'identifier psychologie et métaphysique », mais cette identification, avec l'anthropomorphisme qu'elle entraîne fatalement, est la négation même de la métaphysique véritable, comme l'est aussi la conception qui place toute réalité dans le « devenir ». Une philosophie qui prend pour objet la vie et une science qui prend pour objet la matière sont tout aussi étrangères et indifférentes l'une que l'autre à la métaphysique ; et s'il n'y a, comme nous le pensons, que de la « pseudo-métaphysique » dans tous les systèmes de la philosophie moderne, le bergsonisme ne fait point exception.

Peut-être M. Penido met-il quelque ironie dans sa conclusion, où il déclare que « c'est encore être bergsonien, dans le sens le meilleur du mot, que d'abandonner le bergsonisme de fait pour chercher au delà une pensée plus synthétique et qui le dépasse » ; en tout cas, selon nous, ce serait perdre son temps que de chercher dans le même sens, à moins qu'on ne veuille se borner à faire de la psycho-

logie pure et simple. Il est vrai que toute intuition est essentiellement synthétique, comme la raison discursive est essentiellement analytique; mais la métaphysique est une synthèse d'ordre transcendant, sans aucun rapport avec l'immanentisme de l' « élan vital ».

Ajoutons encore que M. Penido a particulièrement bien vu les tendances, à la fois mystiques et expérimentalistes, qui apparentent le bergsonisme, dans la pensée contemporaine, aux courants théosophiques et spirites. N'est-il pas même à craindre que ces affinités aillent en s'accentuant, lorsqu'on voit M. Bergson, dans un de ses plus récents écrits, trouver que « ce serait beaucoup que de pouvoir établir sur le terrain de l'expérience la possibilité et même la probabilité de la survivance de l'âme »? La question, ainsi posée, serait au contraire d'importance tout à fait négligeable aux yeux d'un métaphysicien.

R. Guénon.

II. — Histoire de la Philosophie.

P. G. Franceschini : *Manuale di Patrologia.* — Milano, Hœpli, 1919, in-18 de 635 p.

Ce nouveau « manuel Hœpli », succinct, clair, maniable, rendra des services, en un pays surtout comme le nôtre, où l'étude des Pères de l'Église, si injustement absente des programmes officiels, n'est cultivée que par les confessions religieuses, Instituts catholiques ou Facultés de Théologie protestante : ni la *Bibliothèque de Théologie historique* (Paris, Beauchesne), ni l'importante collection des *Textes et Documents pour l'étude historique du Christianisme* (Paris, A. Picard) n'ont, à notre connaissance, prévu la confection d'un aperçu synthétique de la Patrologie; et le public qui ne lit que des travaux de langue française doit se contenter du *Précis* de J. Tixeront (Lecoffre, 1918). L'ouvrage de M. Franceschini est encore un travail d'inspiration religieuse, mais il a le mérite de fournir un tableau d'ensemble et d'indiquer les premières orientations. Ses sources principales sont, à part le Migne, à part aussi Harnack, dont on souligne l'estampille « protestante », le *Manuale di Patrologia* de Rauschen et la *Patrologie* de Bardenhewer. Peut-être y aurait-il quelque injustice à reprocher trop vivement à un Manuel de présenter une bibliographie fort incomplète; toutefois, pour ne citer que des œuvres françaises, on regrette de ne trouver aucune mention des travaux de M. Thamin sur Saint Ambroise ou de M. Méridier sur Grégoire de Nysse. On comprendrait moins encore que la future réédition ne citât point les ouvrages de Bertrand et surtout d'Alfaric sur Saint Augustin. Ajoutons que la portée philosophique de la Patrologie

s'aperçoit à peine dans une œuvre qui n'accorde qu'une page et demie au gnosticisme et qui craindrait plutôt de mettre en lumière ce que doivent les Pères à la pensée païenne.

P. MASSON-OURSEL.

J.-ROGER CHARBONNEL : *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin.* — Paris, Champion, 1919. In-8 de 47, 721 et LXXXIV p.;

— *l'Éthique de Giordano Bruno et le deuxième dialogue du Spaccio. Ibid.*, 1919, In-8 de 340 p.

Ces deux thèses, qui représentent une somme de travail considérable, méritent un sympathique accueil pour la contribution qu'elles apportent à notre connaissance de la Renaissance italienne, si rarement abordée chez nous dans ses documents originaux. Elles s'étayent l'une l'autre, l'ouvrage général accordant une place prépondérante à l'examen de la pensée de Bruno, dont l'une des œuvres se trouve partiellement traduite et abondamment commentée dans le second volume. La figure et la doctrine du fougueux Nolain n'avait jamais encore été, en France, l'objet d'une étude aussi imposante, entourant sa prestigieuse personnalité d'une aussi vaste exploration des idées qui ont précédé ou suivi les siennes. Les sources antiques de la Renaissance, la crise métaphysique résultant de l'incompatibilité, à travers le Moyen Age chrétien ou musulman, du péripatétisme et du néoplatonisme, l'antagonisme entre la recherche rationnelle et la foi revêtue de l'armature thomiste, puis le retentissement hors de l'Italie des aspirations nouvelles, toute cette fermentation d'événements et d'idées a trouvé en M. Charbonnel un analyste minutieux.

Les conclusions de ce travail, en ce qui concerne Bruno, impliquent une évolution de la pensée de ce dernier qui se serait acheminée du néoplatonisme aux confins de la *monadologie*. Après avoir fait consister l'essentiel de l'effort philosophique dans la résorption en l'Un plotinien, le métaphysicien aurait éprouvé le besoin de concilier avec les Alexandrins Empédode et Anaxagore : la plénitude active de l'hypostase suprême aurait cessé de lui masquer la richesse non seulement virtuelle, mais efficiente, de la matière; et Aristote lui aurait enseigné que cette dernière doit être tenue moins pour un non-être que pour un corrélatif de la forme. Enfin l'opposition théorique de l'Un et de la matière, pôles abstraits du réel, lui aurait paru devoir faire place à une théorie de la nature, conciliation vivante de ces deux opposés : la nature a pour principe l'Ame et pour substrat l'atome; l'univers n'est que monades, sous l'hégémonie d'une monade ultime.

En ce qui concerne, d'une façon générale, le XVIe siècle italien,

l'auteur se plaît à opposer l'aristotélisme des Padouans au néoplatonisme des Florentins. Il reconnaît une même vague de réalisme dans les doctrines politiques de Machiavel et dans la théorie de la science telle que la pratiquent un Vinci et un Galilée. Il attribue au mouvement « libertin », dont Brunetière avait naguère signalé l'intérêt, une influence décisive sur l'essor non seulement de l'irréligion, mais de toute pensée libre, fût-elle « ivre de Dieu » comme chez Bruno ou Campanella, en qui l'on reconnaît des antécédents du Spinozisme. Toutefois, dans cet aperçu général comme dans son travail d'une portée plus restreinte, M. Charbonnel se garde des conclusions rigoureuses : les souples transitions, les répétitions comme les divergences, tout ce que renferme d'ondoyant et de divers l'œuvre qui nous est soumise ne fait qu'exprimer le chaos d'idées ou d'aspirations, les unes surannées, mais encore vivaces, les autres prématurées, mais déjà efficaces, qui font du XVI[e] siècle non pas, comme on l'a trop cru, l'antithèse de la scolastique médiévale, mais un « confluent » de tendances multiples (712).

Si méritoire que soit cette enquête, si riches que puissent être ses résultats, nous ne saurions cependant nous défendre contre l'impression que ce travail aurait pu, avec de moindres dimensions, étreindre de plus près l'analyse critique des documents originaux et aboutir par suite à des conclusions non pas plus simplistes, mais plus fermes. Il importe que nous nous tenions en garde contre le prestige des dimensions extérieures de l'œuvre. Le principal volume, qui dans ses numérotations diverses, atteint le total de 852 pages, n'en contient guère plus de la moitié consacrées à une étude quelque peu serrée des doctrines italiennes prises en elles-mêmes ; le reste envisage l'histoire du néoplatonisme, les doctrines françaises contemporaines de la Renaissance italienne, voire même postérieures, ou simplement compile des documents sans lien attestant, fût-ce de façon très superficielle, un écho des théoriciens italiens hors d'Italie.

Bruno mis à part, le seul penseur étudié en un certain détail (81 pages) est Vanini ; l'esquisse des deux autres portraits les plus soignés, ceux de Machiavel et de Cremonini, n'atteint pas au total cent pages. Quoique, assurément, des considérations de quantité n'aient rien à faire en ces matières, c'est trop peu dans un aussi gros volume, que cinq pages sur Pomponace, quinze sur Vinci, sept sur Telesio et dix sur Galilée. Aussi la critique italienne, tout en rendant hommage au sérieux de l'étude consacrée à Bruno, dans ces deux volumes, a-t-elle porté sur l'œuvre un jugement assez sévère. Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer le lecteur à la « récension » de M. Giovanni Gentile, dont M. Charbonnel ne récusera pas l'exceptionnelle compétence (*Critica*, XVIII, 1, 20 gennaio 1920, p. 43-49). Il nous suffira, quant à nous, de reconnaître ici le service que ces deux livres sont appelés à rendre au public philosophique français.

P. MASSON-OURSEL.

Tomaso Campanella : *Città del Sole*. Testo critico, introduzione e note a cura di G. Paladino. — Napoli, Giannini, 1920. In-8 de xxxiv-63 p.

On trouvera ici la *Cité du Soleil*, telle que Campanella l'écrivit en 1602, dans sa langue natale, avant d'en donner, en 1623, une version latine, qui est à propos confrontée avec le texte primitif. Tout lecteur de la traduction française que donna jadis Villegardelle (Paris, Levavasseur, 1840) du célèbre appendice des *Realis philosophiæ epilogisticæ partes quatuor* devra se reporter à cette excellente édition.

P. M.-O.

III. — Psychologie sociale.

H. L. A. Visser : *Collectief Psychologische Omtrekken*. — In-8, 236 pages, Haarlem, Tjeenk Willink et fils, 1920.

Ce livre est, à proprement parler, une sorte d'introduction générale à l'étude systématique de la psychologie collective. D'où un exposé fragmenté en paragraphes assez courts et dans lequel maints problèmes importants sont plutôt signalés que résolus. Cet exposé est d'ailleurs bien plus suivi que ne le donnerait à entendre le titre, qui signifie : *Contours de la psychologie collective*. Le lecteur français n'a pas besoin qu'on justifie cette étude (chap. i); mais il aurait désiré, sans doute, des références bibliographiques au lieu de simples allusions nominales à Auguste Comte, Tarde, etc., et une discussion plus approfondie que celle de la page 10, où sont trop rapidement analysés les rapports de la psychologie collective et de la sociologie; même observation en ce qui concerne le chapitre sur le rôle de l'imitation dans la formation des sentiments, des concepts et des gestes collectifs. On pourra aussi reprocher à l'auteur d'avoir pris au sérieux la terminologie nébuleuse et les raisonnements confus de Wundt, dont les énormes ouvrages, construits sur un minimum de faits, et qui même sont discutables, fournissent un bel exemple de science allemande factice et inutile. M. Wisser reconnaît, page 215, que les documents ethnographiques et que la méthode comparative ont renouvelé l'étude des phénomènes de psychologie collective : mais s'il est quelqu'un qui n'ait rien compris, ni à ces documents, ni à cette méthode, c'est bien Wundt. Aussi s'étonne-t-on que le cinquième chapitre, qui va de la page 160 à la fin, ne soit guère qu'une analyse des gros volumes de Wundt, et ceci d'autant plus que l'auteur connaît et cite d'autres savants allemands qui, comme Vierkandt, ont vu mieux et ont été plus loin que Wundt dans l'analyse et l'interprétation des phénomènes de

psychologie collective. Sur quelques points, d'ailleurs, M. Visser se sépare de Wundt et propose des interprétations personnelles.

Ces réserves faites, le livre de M. Visser est utile comme exposé d'ensemble d'une science spéciale encore peu connue du grand public hollandais; c'est pourquoi on lui souhaite un succès durable; en cas de réédition, une bibliographie et un index lui assureront mieux encore la valeur d'un manuel commode.

A. VAN GENNEP.

IV. — Morale.

GIUSEPPE DE CASTELLOTTI : *Elementi di Etica* : parte Iª, I principi; parte IIª, I sistemi; parte IIIª, I problemi, 1814-15-18, Ascoli Piceno G. Cesari, editore, 690 p.

Ces éléments de morale représentent une œuvre importante. Leur publication se développe sur une période de quatre années. Les titres de chacun des trois volumes ne nous renseignent pas d'une façon précise sur le plan véritable de l'ouvrage. On pourrait tour à tour admettre ou bien que le premier volume contient tout l'essentiel des idées de l'auteur sur la morale, développées plus amplement dans les volumes suivants à l'occasion des divers systèmes, ou bien qu'après avoir traité théoriquement des données formelles communes à toute morale, il mène à travers une discussion des doctrines, sa recherche du fondement métaphysique de la morale.

La première partie sous ce titre : « les principes », traite non seulement des postulats, mais d'une façon générale des faits de la morale. Le cadre des idées, ainsi qu'en témoigne l'opposition de la volonté empirique et de la volonté rationnelle, est Kantien. Le contenu, interprétation de divers concepts, âme, volonté, liberté, spiritualité est plutôt du ressort d'une analyse psychologique fortement imprégnée de Bergsonisme. Il y a sans doute un élément formel de la conscience (et c'est même là tout l'a *priori* de la morale), dont font état les morales les plus diverses, et sans cela elles ne seraient pas des morales, mais cela n'exclut pas la recherche d'une généalogie de la moralité; elle a ses origines naturelles dans le fait subjectif de la sympathie et dans le fait objectif de la loi positive. « L'idéalité ne tombe pas du ciel », elle a ses racines dans le devenir de la réalité historique, elle est faite de la continuité des fins idéales de la vie soumises au rythme d'un incessant renouvellement. Parti de Kant, l'auteur tire à soi le criticisme jusqu'à le transformer en une doctrine historiciste de l'immanence. La notion toute négative de désintéressement est remplacée par une gradation d'intérêts, une dialectique

ascendante des biens. Le devoir est une synthèse, le bien est l'universellement et le suprêmement utile. Lorsque l'auteur proclame que la raison sans l'inclination, la volonté sans l'attrait d'un but et d'une réussite sont des formes vides, il semble vouloir mettre la critique de la raison pratique d'accord avec la critique de la raison théorique, et rendre Kant conséquent avec lui-même. En fait, morale et métaphysique sont ici plus étroitement unies que chez Kant. Il y a une interpénétration du problème de l'action et du problème de la connaissance posés en des termes analogues, qui fait penser tantôt à Leibniz, tantôt à Fichte. La note dominante est celle d'un intellectualisme pour lequel l'être trouve dans le devoir-être son achèvement. L'auteur revient cependant à l'idée criticiste de la bonne volonté seul vrai bien, mais ce n'est pas par le chemin de la critique Kantienne de l'idée de fin dernière. Au terme de la dialectique des fins, les buts deviennent moyens pour le développement du pouvoir volontaire et il advient qu'en définitive la volonté réalise son intérêt le plus profond, dans et par le désintéressement. L'idéalité n'en aura pas moins eu pour première matière fournie par la conscience, « un intérêt vivace et immédiat ». — Si, considérée dans son point de départ, la volonté doit être volonté bonne à quelque chose, la bonne volonté en tant que principe transcendant réalise son immanence en fournissant un contenu à une loi universelle. De là une universalité comparable à l'universalité géniale, puisque la volonté est aussi créatrice, « augmentatrice », et que dans le génie, personnalité et universalité sont indissolubles. L'auteur continue ici à ne pas distinguer entre les divers ordres de valeur, connaissance, conduite, art. Mais il reste en contact avec la réalité empirico-psychologique qui lui fait retrouver l'aspiration à l'universel, la spiritualité dans ce fait que « la volonté aime la règle dont l'habitude est l'image ». Il n'y a volonté que quand nous avons conscience de suivre la ligne de la plus grande réssitance. Le motif paraît limiter la volonté, mais l'action exprime l'être tout entier plus que telle ou telle raison d'agir distinctement perçue. Ne sommes-nous pas par là même conduits, par une identification de ces termes, volonté, liberté, personnalité, spiritualité, à concevoir la moralité plus comme une manière d'être que comme un mode d'agir? L'idéal moral devient réalisation de soi comme chez Fichte. Analogue à l'idéal intellectuel, il est caractérisé par la subjectivation de l'objet que le moi retrouve en lui-même et contient déjà, l'objet n'étant que la fixation et l'objectivation d'un contenu ou état du sujet. Socialement parlant il se connaît dans les autres et par les autres et les retrouve en lui. En s'universalisant il atteint à cet égoïsme supérieur qui lui fera dire, retrouvant dans la société, œuvre mobile et plastique, l'expression de sa conscience : que la volonté de la société soit faite.

Le double point de vue à prioriste et immanentiste que nous démêlons dans cette morale, se retrouve dans les discussions de la

morale appliquée. Le rigorisme des principes y alterne avec un art de discerner dans les opinions critiquables le principe sain dont elles sont une déviation. L'expédient casuistique de la direction d'intention, par exemple, qui rend peu scrupuleux sur le choix des moyens, n'est séparé que par une nuance, importante, il est vrai, de cette maxime d'un mâle et légitime machiavélisme : qui veut la fin veut les moyens, et qui, elle, s'inspire de cette ferme règle de conduite : *age quod agis*. — Par contre, en matière de morale absolue et morale relative, Giuseppe de Castellotti s'inscrit en faux contre cette règle de Renouvier en vertu de laquelle la morale ne peut nous prescrire la conduite que nous ne pourrions tenir que sous condition de la réforme de tous; comment dans ce cas, en effet, pouvoir espérer une amélioration quelconque des choses humaines? Plutôt que d'être une adaptation passive à l'ambiance, la moralité ne consiste-t-elle pas dans la création et la production d'une ambiance vraiment adaptée?

Dans la deuxième partie de l'ouvrage (les systèmes), la critique des diverses conceptions sur le sens de la vie et des morales qui y prennent leur source, a le caractère, à la fois, d'une confirmation et d'une contribution. Le finalisme double des buts de la vie et de l'accroissement de la volonté sert de fil conducteur dans cet examen. Si le côté tragique, irrationnel, de la vie, est l'enseignement du pessimisme, l'optimisme nous initie à la plasticité de l'univers, et de concert avec le scepticisme moral, nous institue les véritables auteurs de nos valeurs. Réduite à elle-même, l'idée de progrès (méliorisme) ne parvient pas à justifier le sacrifice du présent à un futur lointain. L'idéalisme éthique pèche par excès de transcendance, le rationalisme éthique apparaît, avec le stoïcisme, une question de tempérament. Le réalisme éthique, sous forme de naturalisme, méconnaît cet inadapté et cette *incontentabilité* qui sont une des grandeurs de l'homme. L'esthéticisme fait prédominer l'intérêt inactuel du spectateur. Pour l'eudémonisme méconnaissant le moment subjectif de l'intention, qui est aussi une tension, la tendance à avoir prime la tendance à être.

La troisième partie (les problèmes) tire les conséquences du précédent examen des systèmes pour la justification d'une métaphysique de la morale ébauchée dans la première partie. Toute la différence entre les doctrines tient à une façon de concevoir la rationalité. Le criterium d'objectivité (entendons positivité) de l'eudémoniste n'est pas à rejeter. Faisant le bien, il faut le bien faire et pour ce dernier point, tenir compte de toutes les données pratiques, externes du problème. Mais il ne peut être question d'une objectivité qui nous ferait esclaves des choses. La moralité, d'autre part, comporte une objectivité dans le choix volontaire par laquelle la subjectivité s'élève et s'approfondit et qui est subjectivation de l'objet, plutôt qu'objectivation du sujet. Nous la saisissons dans cette fermeté d'un arrêté de

situation émanant du jugement moral. Quant au rigorisme moral, lequel est d'une vérité seulement relative et de circonstance, c'est par la faute de l'eudémonisme, son antipode, qu'il incarne le sacrifice inconditionné de la félicité au devoir. Le bien moral atteint est plutôt dans la victoire que dans la lutte, dans une systématisation et une hiérarchie des tendances. État d'ailleurs essentiellement progressif et dans lequel la vraie satisfaction comporte des éléments d'insatisfaction. Une finalité interne unit la félicité à la vertu. L'ascétisme empêche la volonté de stagner dans le cercle des valeurs biologiques, mais manque à concevoir l'âme et le corps comme les deux degrés d'un même processus. De même le rigorisme éthique confond, avec la passion perturbation de l'âme, le désir encadré dans les tendances. Or, un bien inférieur est toujours bien, et Rauh a raison de dire que « notre vrai guide n'est ni l'instinct, ni une pensée transcendante, c'est la reflexion sur l'instinct ». Dans ce même domaine de l'affectivité, l'amour, semence de vertu pour Dante, n'est-il pas le signe du caractère moral formé? La véritable subjectivation de l'objet n'est pas réalisée non plus par le mysticisme, pour qui la parfaite subjectivité réside dans la parfaite objectivité. L'esprit universel de l'Hegelianisme n'est qu'une hypostase de nos idéalités, car les valeurs éthiques sont des valeurs personnelles, et qui veut la spiritualité doit vouloir l'individualité. Pensée ou acte, l'activité du sujet est une détermination de l'indéterminé, une actualisation de l'universel qui, sans l'individu, serait une essence sans existence. L'*unicité* de l'individu nous renvoie d'ailleurs à la conception, inspirée de Royce, de collaboration à une œuvre commune. Unification, jamais définitive, que d'incessantes revisions de valeur, l'organisation de nouvelles aspirations, entretiennent dans un éternel fieri et dont l'idéal toujours incomplètement réalisé conserve son caractère de transcendance. Ces derniers traits et l'allusion à la doctrine de la *fidélité* semblent bien indiquer que la morale de Giuseppe de Castellotti vient aboutir à la philosophie de Royce, très logiquement d'ailleurs, étant donné que les composantes principales de cette morale sont constituées par les influences opposées de James et de Hegel.

J. Pérès.

Revue des Périodiques

The Psychological Review.

(Vol. XXVI — 1919.)

I. — Kantor : *La Psychologie comme science d'évaluation précise* (1-15). — Si la psychologie nous paraît si souvent incapable d'étudier scientifiquement ses phénomènes, n'est-ce pas que nous ne concevons de science expérimentale que sous la forme des sciences physiques? La psychologie, pour être scientifique, doit se réduire à décrire des faits actuels, en les considérant pour eux seuls.

Ferrée et G. Rand : *Le champ de sensibilité aux couleurs, dans la rétine, du centre à la périphérie et son rôle dans la théorie des couleurs* (16-41 ; II, 150-162). — Recherches sur les dégradations du champ visuel aux couleurs, d'où les auteurs concluent qu'il faut admettre, comme l'a fait Helmholtz dans sa dernière édition, les types proposés par Fick, et que leurs expériences expliquent l'instabilité de certains tons.

F.-A.-C. Perrin : *Études de courbes de l'intelligence pour apprendre et d'écriture en miroir* (42-62). — De l'étude de la marche de ces courbes, Perrin conclut que l'intelligence doit être définie non par des signes de progrès, mais par sa valeur à s'adapter immédiatement. Elle consiste moins à assimiler qu'à éliminer les inutilités, les actes de hasard, et à joindre le niveau exact de sa capacité d'agir.

Clark Hull et Robert Montgommery : *Recherche expérimentale sur quelques relations entre le caractère et l'écriture* (63-74). — Les auteurs arrivent à des conclusions différentes de celles de Binet, mais qui ne les contredisent pas, disent-ils, parce qu'elles portent sur des points un peu différents.

H. Griffitts et W. Baumgartner : *Corrélation entre la visualisation et l'appréciation de l'éclairage* (75-82). — Il y a une relation entre cette appréciation et l'aptitude à visualiser mentalement.

II. — *Rapport sur le Comité psychologique du Conseil National des recherches* (83-149). — Exposé de la composition et du fonctionnement des divers groupes de ce comité pour l'organisation de la guerre.

III. — J. H. Watson : *Étude schématique des émotions* (165-196). — Après avoir défini l'émotion : une réaction héréditaire systématisée, impliquant de profonds changements dans le mécanisme des fonctions corporelles en général et en particulier dans le système glandulaire et viscéral, Watson montre que pour expliquer l'émotion, il faut d'abord en étudier la genèse chez l'enfant.

How. C. Warren : *Classification des réflexes, des instincts et des*

émotions (197-230). — Suite de tableaux où l'auteur classe ces états en s'efforçant de les rattacher soit à leur origine, soit à leur but.

H. N. Gardiner : *La Psychologie affective dans l'antiquité, après Aristote* (204-229),

H. N. Wieman : *Qu'est-ce que la mentalité* (230-246)? — C'est l'ajustement d'une série de tendances de l'organisme à des exécutions d'actes adaptés au milieu : ces adaptations collectent les tendances éparses en un système défini et dominé par une propension dont le fond est instinctif. Si les systèmes de tendances se stabilisent, la mentalité est mécanique : si leur nombre est assez grand pour qu'elles continuent de tendre à une meilleure adaptation, la mentalité est créatrice.

IV. — H. Heath Bawden : *L'Évolution de la manière d'agir* (247-276). — Du point de vue de la sélection naturelle, on ne considère la vie et la mentalité que comme des accidents, comparables aux changements de couleur d'un paysage d'automne. Partant de là, H. Bawden propose une explication des différentes formes de nos états mentaux.

R. T. Willbank : *Les deux méthodes de réponses en séries ou de réponses en une fois dans leurs applications à l'acte d'apprendre* (277-286). — Examens des avantages et des défauts de l'un et l'autre procédé.

E. R. Wembridge — Pr Gabel : *La méthode du multiple choix appliquée aux écoliers* (294-299). — Ce procédé serait précieux quand les difficultés du langage rend difficile l'emploi des tests de Binet.

B. Johnson : *Indications fournies par un test moteur sur trois groupes d'intelligence différente* (300-316). — De ces trois groupes, le supérieur et l'inférieur étaient composés d'éléments très disparates : celui du milieu était très homogène. Ce caractère se retrouve dans les courbes d'apprentissage. En outre, celles-ci révèlent des caractères individuels autres que ceux que l'on rattachait habituellement à l'habileté motrice.

V. — A. P. Weiss : *La mentalité et le sens interne de l'homme* (327-334). — Considérations sur le dualisme qui résulte pour certains psychologues de ce que tous nos états ne peuvent s'expliquer par des modifications connues du système nerveux.

Harvey Carr : *Rôle du temps intervallant deux associations successives* (335-353). — Expériences faites sur l'animal pour déterminer si il y a connexion directe ou survivance de souvenir.

I. Mitchell, I. Rosanoff, A. Rosanoff : *Étude d'associations chez des petits nègres* (354-359). — Ces enfants s'éloigneraient plus que les autres des conditions normales de l'adulte, et réagiraient moins vite : sauf exceptions, qui portent sur un tiers environ.

Parerga psychologiques (360-388). — Suites d'études poursuivies au laboratoire de l'hôpital Mc Lean par divers auteurs, sur le psychogalvanisme dans l'observation des conditions des états de stupeur (Abbot

et Wells); pour examiner si certains tests de laboratoire peuvent servir à déceler les effets organiques de quelques psychoses (Wells); sur le type d'association et la personnalité (Wells); sur le mécanisme autistique (que Wells distingue d'égocentrique) dans les réactions d'association (Wells) sur le seuil de la connaissance consciente (Wells).

S. Pepper : *Variations d'appréciations pour les combinaisons esthétiques de couleurs* (389-396). — Ces variations sont d'autant plus faibles que les sujets ont moins d'expérience.

VI. — G. A. de Laguna : *Émotion et perception du point de vue de la manière de se conduire* (409-427). — L'avenir de la psychologie du comportement dépendra du succès avec lequel elle arrivera à éclaircir ceux de nos états qui sont propres à la conscience : actuellement, elle ne constitue encore qu'un programme à remplir.

P. W. Cobb : *Adaptation à l'obscurité, avec référence spéciale à la question des mouches de nuit* (428-453). — Expériences organisées pour mesurer la sensibilité des aviateurs aux lueurs nocturnes.

God. H. Thomson : *Déduction directe des procédés employés dans la méthode des cas vrais et faux* (454-464). — Pour montrer que les tables de Weights sont bien conformes aux principes de Fechner.

H. A. Carr — A. S. Freeman : *Comparaison de divers temps de formation des associations* (465-473). — Expériences faites sur l'animal, pour voir l'influence des présentations simultanées et des successives.

G. M. Stratton : *Hypermnésie rétro-active, et autres effets d'émotion sur la mémoire* (474-486). — Étude de différentes formes d'hypermnésie provoquée par des émotions intenses. Stratton conclut que ces états émotifs non seulement renforcent les souvenirs qui leur sont liés, mais encore d'autres qui leur sont antérieurs.

Dr Jean Philippe.

American Journal of Psychology.

(Vol. XXX, 1919.)

I. — J. Gleason : *Étude expérimentale sur les sentiments de relation* (1-26). — La détermination relation forme une bonne partie de nos connaissances : reste à savoir si nous en avons un certain sentiment, s'il y a un état de conscience qui leur corresponde. — J. Gleason expose sa méthode d'expérimentation, conclut qu'il n'y a pas de conscience qui fasse des relations au même sens qu'elle se souvient ou se sent émue. L'historique vient ensuite, pour rechercher les auteurs ayant parler du sujet.

Harlow Gale : *Psychologie des enfants qui croissent sur place* (27-39). — Ils se développent dans un milieu plus facile, mais plus traditionnel, qui favorise certaines de leurs aptitudes et restreint d'autres

C. E. Ferree, G. Rand : L'*adaptation de l'œil à la vision claire à différentes distances* (49-61). — Expériences de laboratoire à l'aide

desquelles les auteurs veulent mesurer la moyenne d'acuité visuelle nécessaire pour devenir aviateur, les variations diurnes de l'adaptation à de grandes distances.

E. B. Titchner : *Un cas anormal de réaction simple* (62-65). — Étude d'un sujet réagissant d'une façon anormale comme durée, et que Titchner se propose d'examiner à nouveau pour déterminer si cette anomalie tient à la constitution du sujet ou à son interprétation défectueuse de la manière de réagir.

R. Michaud : *Le transcendentalisme d'Émerson* (72-82). — Examen de ce qu'il y a de transcendental dans les théories d'Émerson.

E. Conklin : *Croyances et pratiques superstitieuses chez les étudiants* (83-102). — Les superstitions apparaissent habituellement vers douze à seize ans : elles sont plus fréquentes chez les femmes, qui les font intervenir de préférence dans leurs affaires domestiques, tandis que les hommes y recourent pour leur vie active au dehors. Elles naissent indépendamment des contacts avec des gens superstitieux : ce qui indiquerait qu'elles proviennent d'un fond naturel.

H. — Rich : *Études des attributs du ton* (121-164). — Quand nous parlons d'un ton, nous disons qu'il est haut ou bas, sourd ou éclatant, etc. Sont-ce là des qualités inhérentes au ton lui-même, ou des attitudes différentes que nous prenons par rapport au ton? — Rich conclut que nos jugements, pour les voir, s'appuient sur des perceptions d'autant plus précises que les expériences antérieures ont mieux formé l'appréciation. Pour les bruits, c'est au contraire affaire d'attribution.

Swindle : *Quelques formes de l'entraînement naturel chez certains oiseaux* (165-172). — Observations sur des corbeaux faites au jardin zoologique de Berlin en Allemagne.

Swindle : *Analyse des activités pour le nid* (173-186). — Analyse, dans le sens de réflexes, d'un certain nombre d'actes qui ne se produiraient pas en l'absence du nid.

Swindle : *Nature péristaltique des réponses organiques* (187-210), que Swindle s'efforce de démontrer surtout par l'étude du mouvement d'agripper.

Stanley Hall : *Quelques relations entre la guerre et la psychologie* (211-223). — Stanley Hall conclut que la guerre ayant montré que tout le mouvement social s'appuie, en dernière analyse, sur le jeu des activités personnelles, l'état qui remplacera la guerre prendra son axe dans le jeu des forces naturelles, des instincts et des aptitudes tels que les fera l'éducation de l'enfant.

Fr. Angell : *Durée et énergie des mouvements de réaction* (224-236). — C'est une suite à la note sur ce sujet publiée dans le volume XXII ; Isserlin a rempli une partie du programme que Fr. Angell s'était tracé au début : Angell présente maintenant des inscriptions très précises de la durée du temps de réaction.

III. — H. S. LIDDELL : *Mouvements des yeux et fluctuation de l'attention* (241-252). — Les fluctuations de l'attention ne dépendent pas des mouvements des yeux : les résultats des expériences de Liddell paraissant incompatibles avec la théorie qui soutenait leur interdépendance.

H. J. MULFORD : *Qu'est-ce que l'inconscient* (253-259)? — Considérations sur la théorie de Freud.

TH. SCHRŒDER : *Le côté psychologique de l'association libre* (260-273). — Analyse des données mentales ayant concouru à former des associations libres : d'où Schrœder conclut que la psycho-analyse nous apportera de grandes clartés.

A. A. ROBACK : *La doctrine freudienne des erreurs et ses limitations* (274-290). — Critique serrée des procédés d'analyse de Freud : trop souvent c'est l'observateur qui s'analyse dans le sujet.

W. T. SHEPHERD : *Sur la discrimination des sons chez le chien* (291-294). — Certains chiens sont capables de percevoir des différences de trois octaves ; les chats, les singes ont l'ouïe plus affinée.

VINCENT : *Confession d'un agoraphobique* (295-299).

Travaux du laboratoire de Vassar collège (300-310). — 1° K. GRAVES, E. HEATH, M. F. WASHBURN : *Réactions égocentriques dirigées : associations*; 2° E. MORGAN, H. MULL, M. F. WASHBURN : *Expériences du même ordre que les précédentes : sur corrélation avec notre tempérament de la tournure de nos associations*; M. VALTER, M. F. WASHBURN : *Emploi d'un test pour apprécier la perception du comique*; H. BAUM, M. LITCHFIELD, M. F. WASHBURN : *Comparaison des résultats d'un test avec le classement scolaire.*

Travaux du laboratoire de William Smith et Hobart colleges (311-315). — L. GILSON et TH. HARTMAN : *Examen comparatif de sapidité d'acides*; G. RICH : *L'emploi de la lampe de Mazda.*

Dr J. P.

Deux nouvelles publications italiennes : LOGOS; RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI E RELIGIOSI.

Le professeur Antonio Aliotta, de l'Université de Naples, entreprend de faire revivre l'ancienne revue *Logos*. Nous connaissions sous ce nom une *Internationale Zeitschrift für die Philosophie der Kultur*, qui, sous la direction de Georg Mehlis (Fribourg en Brisgau), se publiait depuis 1910 en rédaction allemande et, d'une façon parallèle, en édition russe, chez Mohr, à Tubingue. Elle se réclamait d'illustres patrons étrangers : E. Boutroux, H. Bergson pour la France ; B. Croce pour l'Italie ; Hugo Münsterberg pour l'Amérique du Nord. Le nouveau *Logos, Rivista internazionale di Filosofia*, dont le premier fascicule se présente sous cette rubrique : Anno III, fasc. I, gennaio-marzo 1920, paraît chez Francesco Perrella, de Naples (Galleria Principe di Napoli, 16) ; son comité de rédaction comprend, pour l'Italie : A. Aliotta, secrétaire ; A. Bonucci, G. Caló, F. de Sarlo,

E. di Carlo, A. Giardina, G. Maggiore, B. Varisco; pour la France : P. Masson-Oursel; pour l'Angleterre : A. E. Taylor; pour les États-Unis : I. Woodbridge Riley. Cette Revue accueille des articles italiens, français, anglais, allemands, espagnols; mais tous ceux qui sont écrits en une langue autre que le français sont résumés en cette dernière langue. La concision est de rigueur : on recommande de ne pas dépasser dix pages par article.

L'inspiration que M. Aliotta voudrait infuser à ce périodique est une inspiration de synthèse. Elle procède d'un idéalisme pluralistique dont il a exposé les articulations essentielles en un ouvrage paru sous ce titre : *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* (1917). L'univers ne subsiste que par la coexistence des moi dont la rivalité, génératrice de luttes sans fin, n'exclut pas, à travers un long progrès, une graduelle harmonisation. D'où le manifeste par lequel s'ouvre le *Logos* de 1920 : *Il carattere nazionale del pensiero e la collaborazione internazionale*; l'hétérogénéité des pensées nationales doit contribuer à la richesse de cette synthèse : la vérité humaine. Thèse que l'auteur s'applique aussitôt à justifier par quelques pages d'épistémologie : *I gradi di Verità*. A ses yeux une idée, une théorie est vraie si elle réalise une coordination des activités humaines entre elles et avec toutes les autres activités du monde de notre expérience; plus complexe, plus vaste est cette harmonie, plus haute est la vérité. Il appartient à une méthode expérimentale de promouvoir en tous domaines le progrès de cette synthèse.

Le premier numéro fait place à trois autres articles. M. P. Masson-Oursel présente la *Philosophie comparée* comme la *véritable science de l'esprit*, en cherchant à établir que le seul moyen d'aborder de façon critique et positive à la fois l'étude de la pensée humaine consiste à la saisir dans les religions ou les philosophies qui l'ont exprimée à travers l'histoire, et en particulier dans la confrontation des trois principales civilisations dont le développement a été parallèle pendant les âges historiques : celles de l'Occident, de l'Inde, de la Chine. Les divergences et les similarités s'éclairant les unes les autres, la méthode comparative prépare une synthèse qui n'assimile qu'en distinguant : à cet égard l'article français est conçu dans le sens du programme exposé par le maître italien. — M. A. Giardina, s'attachant à définir *le concept d'individu en biologie*, observe que la négation de l'individu aboutit à transférer l'individualité soit à l'univers, soit aux éléments, atomes ou électrons; il trouve dans l'image de notre corps, instrument constant de notre activité personnelle, le prétexte de notre conception de l'individualité. — Une autre conciliation de l'un et du multiple fait l'objet d'un court article de M. G. Marchesini : *Il compromesso dell'educazione*. L'éducation doit sans doute réprimer certaines tendances, mais non pas au point de mutiler le sujet ou de fausser sa légitime spontanéité; elle n'imposera

pas un idéal, mais elle amènera le sujet à se reformer tel idéal : toute éducation est une rééducation.

Abonnement annuel : pour l'Italie, 15 fr.; pour l'étranger, 25 fr.

M. Alessandro Bonucci, professeur à l'Université de Sienne, vient de fonder la *Rivista trimestriale di Studi Filosofici e Religiosi*, dont l'administration et la rédaction sont fixées à Pérouse (2, via Baldeschi, Perugia). Le premier numéro porte la mention : vol. I, fasc. I, 1er trimestre 1920. Prix de l'abonnement : pour l'Italie, 15 lire; pour l'étranger, 20 lire.

L'idée directrice est d'associer systématiquement la double étude de la philosophie et de la religion, avec la conviction que ce sont là deux expressions d'une même aspiration à l'absolu : « La religion ne saurait parvenir à une pleine conscience d'elle-même, de son essence, de sa valeur, que par le moyen de cette consciente unité de toute l'expérience en laquelle consiste la philosophie; et la philosophie se renie elle-même quand elle oublie la réalité de l'expérience religieuse qui, parmi toutes les sortes d'expérience, est la plus voisine d'elle-même. » La nouvelle revue tend ainsi non pas à confondre deux domaines distincts, en subordonnant un point de vue à l'autre, mais au contraire à comprendre plus profondément le sens de la religion en y confrontant la philosophie et le sens de la philosophie en ne méconnaissant point que son problème essentiel ne fait qu'un avec celui de la religion.

L'excellente qualité des travaux que publie ce premier fascicule garantit la conscience avec laquelle doit être menée l'entreprise. M. A. Bonucci, qui croit à la possibilité d'éclairer l'une par l'autre la science juridique et la recherche philosophique (*Verità e Realtà*, 1911, Modena, Formiggini; *Il fine dello Stato*, 1915, Roma, Atheneum), étudie l'idée d'obligation (*l'Imperativo*) et nous offre en outre une chronique où il rend compte de la production austro-allemande depuis 1915 en matière d'histoire du judaïsme et du christianisme. M. Buonaiuti, de l'Université de Rome, examine, sous ce titre : *Conversazioni del Risorto*, des « Logia » de Jésus ressuscité, récemment découverts et publiés. Dans un article sur l'*Immanentisme idéaliste et l'expérience religieuse*, il détermine quelles postures à l'égard des questions religieuses résultent des attitudes adoptées dans l'ordre de l'explication métaphysique. M. Adolfo Levi commerce un exposé de la philosophie de *Varisco*, qui compte aussi parmi les collaborateurs de la Rivista. Les travaux relatifs à l'histoire des religions — de toutes les religions — sont « récensés » en une critique bibliographique destinée à devenir très substantielle.

P. Masson-Oursel.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

Alvarez de Toledo (I.). — *Le problème de l'espace*. Paris, Alcan, 1920. In-8 de 300 p.

Arréat (L.). — *Nos poètes et la pensée de leur temps*. *Ibid.*, in-12, 148 p.

Bermann (G.). — *El determinismo en la ciencia y en la vida*. Buenos Aires, Nosotros, 1920. In-8 de 213 p.

Bourlier (G.). — *La paix sociale*. Paris, Giard et Brière, 1920. In-8 de 255 p.

Claparède (E.). — *L'école sur mesure*. Lausanne, Payot, 1920. In-16 de 45 p.

Cochet (Marie-Anne). — *L'intuition et l'amour*. Paris, Perrin, 1920. In-16 de xi-165 p.

Devillas (Dr J.). — *Essais systématiques*. Paris, Lethielleux, 1920. In-12 de vii-347 p.

Dougall (W. Mac). — *The group-mind*. Cambridge, Univ. Pre 1920. In-8 de xvi-304 p.

Dupont (P.). — *Les problèmes de la philosophie et leur enchaînement scientifique. Le donné et l'objectif*. Paris, Alcan. In-8 de vi-386 p.

Frazer (J.-G.). — *Les origines magiques de la royauté*. Trad. P.-H. Loyson. Paris, Geuthner, 1920. Grand in-8 de 359 p.

Fauconnet (P.). — *La responsabilité. Étude de sociologie*. Paris, Alcan, 1920. In-8 de xxvi-400 p.

Grandjean (F.). — *La raison et la vue*. *Ibid.*, 1920. In-8 de 374 p.

Gros (F.). — *L'assurance; son sens historique et social*. Paris, Bureau d'organisation économique, 1920. In-16 de 312 p.

Harpe (J. de la). — *La religion comme conservation de la valeur dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding*. Lausanne, Bridel et Paris, Fischbacher, 1920. In-8 de vii-122 p.

Labordère (M.). — *Une profession de foi cartésienne*. Paris, Colin, 1919. In-16 de 143 p.

Maunier (R.). — *Manuel bibliographique des sciences sociales et économiques*. Paris, Sirey, 1920. In-8 de 228 p.

Moraes Carvalho (A. de). — *Le problème de l'univers*. Lisbonne, 1920. In-8 de viii-551 p.

Paulhan (F.). — *Les transformations sociales des sentiments*. Paris, Flammarion, 1920. In-12 de 288 p.

Saurat (D.). — *La pensée de Milton*. Paris, Alcan, 1920. In-8 de 363 p.

Sorley (W.-R.). — *A History of English Philosophy*. Cambridge, Univ. Press. 1920. In-8 de xvi-380 p.

Stace (W.-T.). — *A critical history of Greek philosophy*. London, Macmillan, 1920. In-8 de xiv-386 p.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Un savant français : Henri Poincaré[1]

Quand Poincaré mourut en 1912, à l'âge de cinquante-neuf ans, il laissait une œuvre immense, dont le mérite recueillait le suffrage unanime des représentants de toutes les catégories du savoir qui empruntent aux mathématiques une aide indispensable. Le nombre de ses notes, articles, mémoires parus dans des publications périodiques réservées à la science, approchait 500. De grands ouvrages de mécanique céleste, quatorze volumes de Physique mathématique, et enfin, — originalité lui conférant une place unique parmi tous les grands mathématiciens des deux derniers siècles, — trois volumes philosophiques s'ajoutaient, pour en accroître notablement l'importance, aux pièces fragmentaires déjà signalées. Et l'on ne doit point s'imaginer que cette énorme masse de texte sortie de la plume de notre savant, se fût artificiellement enflée par la prolixité de son auteur. Les lecteurs de Poincaré qui porteraient de ce point de vue un jugement sur son œuvre, ne songeraient pas précisément à lui adresser ce reproche-là. L'expression est tout juste suffisamment étendue pour déterminer sans aucune équivoque le sens de la pensée. Selon la bonne règle française, il ne demeure pas un seul membre de phrase dont la disparition trouverait suppléance dans le texte restant. Cette production formidable d'écrits représente uniquement une somme incompressible d'idées dont l'éclosion ne pouvait se dérouler que dans l'un des cerveaux les plus fertiles de tous les temps.

*
* *

La renommée de Poincaré avait fait rechercher sa confraternité par un très grand nombre de corps savants du monde entier. L'Académie des Sciences d'Amsterdam, la Société des Sciences de

1. Conférence donnée pendant l'hiver 1918-1919 à la Société de Physique à Groningue et au Cercle français de l'Université d'Amsterdam.

Haarlem furent les deux associations hollandaises qui lui décernèrent le titre de membre correspondant ou étranger. En France, il atteignit au suprême honneur pour un savant, d'être élu par la classe littéraire de l'Institut. L'Académie aux quarante membres voulut compter parmi elle le membre de quarante académies.

Sans doute ne déplaira-t-il pas à l'assistance, qu'avant d'aborder en Poincaré le penseur, je décrive d'abord quelques particularités de son apparence extérieure, qui avait sa légende parmi le public et dont il n'eut jamais le moindre souci. Il répandait évidemment un égal dédain sur ceux qui cherchent pour eux-mêmes, et sur ceux qui trouvent pour autrui, un élément de prestige dans le soin des attitudes.

Naturellement on a raconté de Poincaré comme on l'avait fait de tous ses émules en gloire algébrique, mainte anecdote plus ou moins drôlatique, illustrant l'inévitable dogme d'un penchant démesuré à la distraction, inséparable d'un génie aussi spéculatif. Ainsi, à n'en pas douter (car un académicien l'a certifié), c'est lui qui fut un jour rencontré portant avec grand soin une cage à serin. Il aurait, paraît-il, été pris de court et fort embarrassé, quand on lui demanda de désigner expressément en quel endroit de ses pérégrinations, il avait engagé dans sa main droite l'anse de cet appareil.

Les mathématiciens ont bon dos.

Leur manie singulière de conduire leur méditation en des sentiers où nul homme habituel ne voudrait s'écarter, pique et offense le sens commun, impatient d'acquérir ses revanches. Rien n'y fera, quand les calculateurs les plus éminents obtiendraient la grande maîtrise de la danse.

Peut-être néanmoins, dans la rue d'Ulm, qui conduisait Poincaré de la rue Claude-Bernard à la Sorbonne, de son domicile à son cours, peut-être lui est-il arrivé parfois de s'arrêter plus longuement que l'intérêt de l'objet ne le justifiait, à la devanture d'une petite boutique de publicité dont l'entrepreneur affichait derrière les vitres de son magasin les feuillets d'un journal d'annonces légales. Mais tous les savants qui l'ont assidûment fréquenté, signalent avec un remarquable accord, qu'une question à lui posée n'attendait jamais sa réponse, et que celle-ci était toujours propre à éclairer l'esprit de l'interlocuteur. Si aisé à circonscrire que soit le domaine où de telles suggestions pouvaient être demandés,

cette promptitude à trouver une explication sollicitée n'est pas précisément le fait d'un homme coutumièrement à cent lieues de la réalité présente. D'ailleurs, en Poincaré, l'astronome revendiquait non sans esprit son droit à l'inattention extérieure : « Je suis quelquefois dans la lune, disait-il; mais il est vrai que c'est mon métier. »

La particularité la plus curieuse et bien souvent relatée de son attitude physique, consistait dans le mouvement de marche dont il accompagnait presque obligatoirement son état de réflexion. Quand Poincaré causait, il entraînait son interlocuteur à son pas. Si la conversation comprenait plusieurs personnes indociles à suivre cet éternel mouvement, Poincaré, toujours le front courbé, les mains derrière le dos, dessinait entre deux répliques de courtes allées et venues le long du petit groupe. Dans le salon de sa sœur, Mme Boutroux, au milieu d'une causerie générale et dont il prenait sa part, on le voyait tout à coup, apparemment frappé d'une idée, se lever et quitter sa chaise, puis, les yeux au sol, après quelques pas dans la pièce, s'éloigner par une porte ouverte, parcourir sans doute des couloirs, gravir des escaliers, se buter Dieu sait où, enfin après de longues minutes, rentrer du même pas égal dans le salon, revenir à son siège et, sans aucune allusion à l'objet de ses dernières réflexions, se mêler aussitôt à la conversation, au point où il la trouvait, avec une assistance dont la majorité, sans doute accoutumée à sa bizarre et très discrète manie, n'avait même pas remarqué sa disparition temporaire.

D'où venait à Poincaré cet insurmontable besoin de mouvement relatif quand il méditait? Sans doute, en créant autour de lui le déplacement continuel de tous les objets, voulait-il empêcher aucun d'eux d'appeler sa vue, et par là de troubler des regards qu'il entendait uniquement nourrir d'images suscitées par sa pensée. Peut-être aussi la démarche, balançant le corps autour de sa position moyenne, donnait-elle le branle aux cellules de son cerveau, favorisant par cette oscillation physique les fécondes élaborations des obscures ouvrières de l'inconscient. Si je ne craignais pas de m'éloigner de mon sujet, je signalerais l'appui que trouve cette dernière explication dans une remarque déjà faite, qu'un séjour prolongé dans un train en marche donne souvent un notable essor aux facultés de conception mentale.

J'ai entendu dire d'un très grand mathématicien contemporain que l'idée essentielle de l'une de ses découvertes, l'une des principales dont l'analyse se soit accrue dans ce dernier tiers de siècle, lui était venue au cours d'un voyage effectué d'une traite, de Paris à Marseille. Il s'agissait d'un problème l'occupant depuis plusieurs années. Au départ de Lyon, la clarté se fit en son esprit. Avant l'arrêt d'Avignon, toute la solution était trouvée.

En un tel cas, le bruit périodique des pistons de la machine, le martèlement régulier des rails à leurs jointures, impriment à notre organisme et particulièrement aux cellules de notre cerveau des percussions dont l'amplitude est sans doute infime, mais qui sont douées d'un rythme extrêmement marqué, violemment sonore, très longtemps soutenu. On concevrait que ces conditions fûssent surtout favorables à l'inspiration d'un thème musical puissamment accentué, d'un scherzo par exemple, et que Wagner eût entendu pour la première fois sa Chevauchée des Walkyries chanter dans les essieux d'un train express. Cependant, même pour des genres inventifs où le rôle d'une mesure violemment battue est moins évident, l'effet libérateur du rythme matériel ne paraît pas moins propice à l'enfantement des idées. Peut-être le mouvement de marche auquel Poincaré avait besoin de se soumettre pour penser commodément, créait-il cette oscillation physique parfaitement régulière au milieu de laquelle les cellules cérébrales éprouvent plus d'aise à émaner leur irradiation d'idées.

Mais nous ne tarderons pas davantage à pénétrer dans l'œuvre de Poincaré.

*
* *

Il avait vingt-sept ans quand parurent les travaux où son génie se révéla d'exceptionnelle mesure. Il découvrit des fonctions nouvelles (il ne s'agit point de charges inscrites au budget de l'État). Il les qualifia de « fuchsiennes ». Car c'était Fuchs, un mathématicien germain... qui ne les avait pas trouvées. Poincaré inventa à la même époque et baptisa selon les mêmes principes les fonctions « kleinéennes ». Reconnaissons volontiers que les Allemands, peut-être surpris, peut-être offusqués d'un procédé embarrassant, renoncèrent ensuite d'eux-mêmes à ces appellations.

Adoptant le terme unique de fonctions « automorphes », ils rendirent ainsi ce qu'ils n'avaient pas pris, parce qu'on le leur avait offert.

Fuchs, Klein et Schwartz, entre autres mathématiciens très illustres, cherchaient activement et inutilement depuis plusieurs années, à découvrir les assises d'une grande théorie systématique, dont ils devinaient l'existence, pour en avoir exploré, fort remarquablement d'ailleurs, certains compartiments restreints. Comme on l'a dit, ils tournaient autour de la maison et n'en trouvaient pas l'accès. Sans coup férir, Poincaré entre dans l'édifice par la maîtresse porte, le visite en ses recoins jusques aux combles, en ouvre les fenêtres toutes grandes et décrit sur quelle contrée chacune d'elles prend sa vue. Une comparaison donnera une idée (l'auditeur voudra bien la croire assez rudimentaire) du genre de problèmes alors résolus par Poincaré.

Imaginons que, sur un entablement horizontal, une rainure courbe soit tracée, avec toutes les sinuosités, les boucles, tous les croisements concevables, et qu'une mince tige verticale portant un cavalier soit piquée dans cette rainure. D'autre part, supposons aménagée tout au bord de la table, une fente rectiligne où peut se déplacer une manette. Il s'agit de lier par des tiges, des charnières, des engrenages la manette au cavalier, de façon que, si la première est poussée de bout en bout dans sa glissière droite, le second, entraîné par ce mouvement, parcoure la totalité de sa piste courbe, non sans avoir peut-être donné de la tête à l'infini, et cela plusieurs fois, ou même davantage.

La manette, les géomètres l'appellent le paramètre; le cavalier, ils le réduisent à un point mobile. Le mécanisme de la liaison, ce sont des fonctions qui le constituent.

A l'aide des fonctions fuchsiennes et kleinéennes, Poincaré donnait le mécanisme joignant la manette au cavalier : 1° pour la classe extrêmement étendue des courbes dont Descartes avait eu la notion par sa géométrie, et que l'on nomme « algébriques »; 2° (en ajoutant quelques préfixes zêta — ou thêta — aux qualificatifs des fonctions) pour toutes les courbes encore plus générales (je ne peux expliquer ici le sens des termes qui suivent) intégrant les équations différentielles linéaires à coefficients algébriques. Et enfin, il affirmait la possibilité de construire le mécanisme cherché

avec des fonctions « analytiques », pour toute courbe elle-même analytique. Par ces découvertes, échelonnées entre la vingt-sixième et la vingt-neuvième année de sa vie, notre géomètre, comme autrefois Jacobi le disait d'Abel, « avait résolu des questions qu'avant lui personne n'aurait osé imaginer ».

La qualité d'un esprit peut se mesurer au degré de généralité des problèmes qu'il se pose à lui-même. Tolstoï, voulant abaisser la science pure devant celle de l'utile, raillait les gens passant leur vie à compter des coccinelles. Collectionner et dénombrer de tels insectes, sont en effet des occupations n'élevant pas l'esprit à une très grande hauteur de pensée, et enfermant peut-être bien en elles toute l'activité de certains hommes.

Mais l'étude des coccinelles judicieusement conduite peut mener à une philosophie des espèces. Celle-ci n'apprendra peut-être jamais à cuire à point une omelette, — et encore l'affirmer catégoriquement serait imprudent. Mais à qui saura goûter le plat de l'esprit, la saveur de l'autre paraîtra bien moins importante. Et ourquoi établir une hiérarchie arbitraire subordonnant au contentement de nos organes corporels celui de notre cerveau? La science est l'un des plus beaux jeux à qui sait y tenir les cartes.

Déterminer les caractères simultanément communs à des coccinelles recueillies, et propres à leur espèce, se demander d'où leur viennent de telles singularités, et pourquoi les autres variétés d'insectes en sont privées, c'est, dans le cas où l'on pourra répondre avec succès à ces questions, découvrir certainement des raisons éclairant la nature de toutes les coccinelles, mêmes de celles que l'on ne rencontrera jamais, et en outre de beaucoup d'autres catégories de bestioles ailées.

Découvrir dans une image fournie par l'un de nos sens ou suscitée par notre esprit, un caractère; ou même savoir, entre plusieurs faits distincts et certains, concrets ou conçus, trouver un trait commun, telle est la première étape de la pensée, consistant à incorporer dans une classe, le fait ou les faits observés. En second lieu, trouver une nouvelle classe définie et contenant la première, c'est-à-dire expliquer le caractère mis en évidence, telles sont les deux opérations successives dont toutes nos sources de sensations nous donnent l'occasion et par lesquelles nous espérons trouver pour celles-ci leur place exacte dans l'univers.

Or, la plus grande et en même temps la plus utile satisfaction pour une intelligence d'homme, est de posséder les causes des faits dont les sens lui apportent le témoignage. Et le difficile, en face du constaté, mais de l'inexpliqué, c'est de trouver à nos pieds, sur le sol, une première trace de vérité. Puis, le chemin montré par elle et patiemment suivi nous conduira peut-être au cœur d'un monde inconnu, dont l'ordre se manifestera docilement et complètement à nos yeux, et d'où rayonneront des voies nouvelles vers des régions encore plus éloignées de notre savoir antérieur, enfouies dans un plus profond mystère.

Ce désir de voir clair parmi les événements se révélant à nous, cette ambition de maîtriser le chaos des apparences, de régler leur diversité, ces visées, si vaines soient-elles, eu égard aux bornes de nos moyens, et du premier de tous, notre vie, ces efforts sont l'honneur et font toute la grandeur de l'homme. Quel que soit le champ de science, d'art ou de philosophie au milieu duquel le hasard de nos goûts nous a placés, rien ne surpasse en beauté cette ascension de l'esprit cherchant toujours plus haut un point d'où il éclairera plus loin les remous de l'innombrable houle des faits, antérieurs à notre venue et destinés à nous survivre, après nous avoir constitués, nourris, gouvernés, finalement détruits. C'est en cette courte lutte d'une lumière éteinte vite, contre une insondable nuit, que se résument les meilleures des existences humaines.

* * *

Les recherches mathématiques de Poincaré, même les plus abstraites, ne sont point des incursions vagabondes dans le continent du nombre pur, des trajets accomplis sans aucun souci d'atteindre un point d'où la vue sur le monde réel soit plus facile et plus étendue.

Je me garderais d'ailleurs de médire des enquêtes inspirées par la seule observation des phénomènes du calcul, et destinées à manifester parmi ceux-ci des lois générales. Il est sans doute regrettable que la méditation ne s'attache pas indistinctement à tous les sujets s'offrant à elle. Mais s'il faut faire un choix et circonscrire le terrain que l'on scrute, il n'est point pour l'esprit de plus louable attitude que de rechercher les principes dominant

les classes les plus étendues dans le règne d'idées où l'on s'est limité. D'ailleurs, il n'est pas indifférent à l'ensemble des sciences de la nature que notre connaissance des faits strictement mathématiques gagne en ordre et en unité. Le fruit de ce progrès peut être un jour cueilli par les investigateurs du domaine concret, comme l'histoire des sciences en fournit tant d'exemples célèbres.

Mais Poincaré, dont le mécanisme intellectuel entrait spontanément en jeu devant tout ce qui n'était pas un accident, une simple rencontre, les phases du ciel et aussi bien les mœurs des hommes, Poincaré effectua ses principales découvertes pour pénétrer le secret de certains phénomènes naturels dont il était occupé. C'est ainsi que ses plus hautes découvertes d'analyse mathématique se rattachent à des spéculations astronomiques. La loi de la gravitation universelle, énoncée par Newton, nous fournit le moyen théorique de déterminer, pour des époques indéfiniment éloignées vers le passé ou vers l'avenir, toutes les positions du système stellaire. Cette loi doit aussi nous expliquer l'histoire des mondes en formation, nous enseigner comment ils peuvent finir. Les réponses à tous ces problèmes, confrontées avec l'observation du ciel, confirmeront ou limiteront notre crédit dans l'hypothèse de Newton. Nous demanderons enfin à celle-ci de nous dire si le système solaire, par nous habité, peut éternellement continuer sa révolution, ou s'il porte au contraire en lui-même la raison de chocs internes qui le détruiront.

La profonde analyse que Poincaré donna de ces problèmes fit dire d'elle en une occasion mémorable : « La publication de ce travail ouvrira une ère nouvelle dans l'histoire de la mécanique céleste ». Qui s'exprimait ainsi? Weierstrass, le célèbre géomètre allemand. L'œuvre, objet de cet éloge, avait été envoyée par Poincaré à un concours institué par le roi de Suède entre tous les mathématiciens du monde. Le jury se composait de Weierstrass et d'Hermite, assistés de M. Mittag-Leffler en qualité de secrétaire. Poincaré eut le prix. Le public français fut très agréablement sensible à la victoire remportée de haute main par un de ses compatriotes. Le plaisir s'augmenta encore de ce que le second lauréat du concours fût également un Français, M. Appell lui-même.

Dans ses travaux consacrés à la Mécanique céleste, Poincaré, étudiant les équations du mouvement simultané de plusieurs corps,

ou équations de la dynamique, envisage les liens mutuels qui unissent toutes les solutions, vérifiant ces équations, c'est-à-dire tous les divers systèmes de trajets simultanés que les corps donnés peuvent effectuer sans cesser de satisfaire aux conditions exprimées par les équations. Poincaré compare alors à chaque solution les solutions très voisines, ce qui le conduit à l'analyse d'une équation dite « aux variations ». Il cherche des nombres déterminés par la considération d'une solution et gardant la même valeur quand on passe à une autre solution. Ce sont des « invariants intégraux ». Il met surtout en évidence le rôle primordial des solutions périodiques, c'est-à-dire des systèmes de trajectoires se refermant sur elles-mêmes et sur lesquelles le mouvement des corps s'effectue indéfiniment, se reproduisant, après des temps égaux, toujours pareil à lui-même.

Toutes ces idées méritaient d'être qualifiées de géniales, car elles présentaient les deux caractères d'une entière nouveauté, et en même temps d'une vérité profonde, établie par le succès rapide où elles conduisaient qui les prenait pour guide.

Le problème des origines de notre monde solaire et celui de sa fin reçurent de Poincaré des contributions essentielles, le premier surtout. Si l'on admet avec Laplace — et aujourd'hui encore, après d'innombrables découvertes astronomiques, cette hypothèse résiste le mieux à toutes les critiques, — si l'on admet que les planètes, et même avant leur apparition la totalité de l'univers solaire, furent à l'état fluide, il faut rechercher par le calcul quelle forme géométrique sera prise par la surface extérieure de masses animées d'un très lent mouvement de rotation sur elles-mêmes et constituées d'une foule de particules dont chacune imprime à toute autre l'attrait d'un poids. Ces formes seront conservées par les planètes venues à l'état solide, ou paraîtront dans les divers amas de matière constituant les astres, les nébuleuses, les traînées stellaires. Une nouvelle épreuve des idées de Newton et de Laplace s'obtiendra en soumettant leurs conséquences logiques ainsi obtenues au contrôle de l'observation. Le problème mathématique « des figures d'équilibre d'une masse fluide » est précisément celui que je viens d'énoncer. On connaissait en 1885 trois de ces surfaces quand Poincaré aborda la question. Il en découvrit une infinité d'autres, et fournit le moyen de savoir pour chacune d'elles si la configuration corres-

pondante présentée par la masse fluide est stable ou instable.

Les mouvements des marées à la surface ou à l'intérieur des masses planétaires produisent sur les déplacements de ces astres les uns par rapport aux autres, l'effet d'un frein. Il est indispensable de tenir compte de cette action si l'on veut supputer l'avenir lointain du système solaire. Pareillement, si nous considérons l'ensemble de l'univers, les théories cosmogoniques doivent éclairer la vaste moisson de faits nouveaux dont l'analyse spectrale nous a gratifiés récemment, nous révélant, par les changements observés dans les couleurs caractéristiques de la lumière d'une étoile, les variations de la distance de celle-ci à notre globe terrestre. Les hypothèses suscitées par ces idées nouvelles, doivent, sous peine de rejet, résister dans toutes leurs conséquences à la critique du mathématicien et à celle du physicien.

L'incomparable maîtrise de Poincaré pour manier l'instrument analytique, sa profonde connaissance de toutes les conquêtes de la Physique moderne, faisaient de lui le juge le plus éclairé pour déterminer la valeur d'une théorie et pour en désigner les points faibles, en même temps qu'elles lui permettaient, si la construction était bien charpentée, d'en combler les lacunes, d'en pousser l'achèvement et même de l'augmenter d'un étage. C'est avec le même succès dans le rôle de conseiller et de collaborateur qu'il poursuivit l'étude critique des nombreuses et captivantes hypothèses que les hautes lois de la physique ont suggérées, touchant la constitution de la matière et les diverses formes, électrique, lumineuse, calorifique ou autres de l'énergie. Ses fonctions universitaires lui fournissaient l'occasion d'entreprendre ces études. Poincaré n'enseigna les pures mathématiques à la Sorbonne que durant quatre années, de 1881 à 1885. Il occupa ensuite la chaire de Mécanique physique et expérimentale pendant un an, puis celle de Physique mathématique et de Calcul des probabilités qu'il garda dix ans, et enfin celle d'Astronomie mathématique, qu'il possédait encore au moment de sa mort. Ses cours de Physique mathématique furent publiés annuellement par les soins de ses élèves et ne comptent pas moins de quatorze volumes. Il me suffira de citer leurs titres pour montrer que toutes les idées fondamentales des physiciens modernes passèrent à l'épreuve de son analyse, afin d'en sortir souvent émondées et souvent amplifiées. Voici la liste de ces ouvrages :

Potentiel et mécanique des fluides. Théorie mathématique de la lumière. Thermodynamique. Electricité et optique (les théorèmes de Maxwell et la théorie électromagnétique de la lumière); les théories de Helmholtz et les expériences de Hertz). Capillarité. Théorie de l'élasticité. Théorie mathématique de la lumière (nouvelles études sur la diffraction et théorie de la dispersion de Helmoltz). Théorie des tourbillons. Les oscillations électriques. Théorie analytique de la propagation de la chaleur. Calcul des probabilités. Théorie du potentiel newtonien. Electricité et Optique (la lumière et les théories électromagnétiques).

De toutes les théories énergétiques, il fut amené à considérer comme étant alors la plus parfaite, celle du physicien hollandais Lorentz. Elle fut l'objet de nombreuses études de Poincaré, qui, entre autres conclusions, montra son incompatibilité avec le vieux principe de l'action et de la réaction, puis les modifications nécessaires à faire subir à ce dernier principe pour maintenir son accord avec cette théorie. Poincaré donna enfin à celle-ci une entière cohésion, en levant les dernières difficultés auxquelles conduisait cette hypothèse. Les travaux de Poincaré sur l'amortissement des ondes hertziennes, sur la polarisation par diffraction, sur la propagation d'une perturbation électrique dans un fil, — ce dernier problème, dit « des télégraphistes », étant du plus haut intérêt pratique, — toutes ces études, rapidement devenues classiques, témoignaient de la même originalité et de la même profondeur que ses recherches astronomiques ou mathématiques. L'ensemble de cette œuvre justifie le jugement porté au lendemain de la mort de Poincaré par son confrère à l'Académie des Sciences et son émule dans l'investigation mathématique, l'homme d'État français Painlevé : « Henri Poincaré était vraiment le cerveau vivant des Sciences rationnelles. Mathématiques, Astronomie, Physique, Cosmogonie, Géodésie, il a tout embrassé, tout pénétré, tout approfondi. Inventeur incomparable, il ne s'est pas borné à suivre ses aspirations, à ouvrir des voies inattendues, à découvrir dans l'univers abstrait des mathématiques mainte terre inconnue. Partout où la raison d'un homme a su se glisser, si subtils, si hérissés qu'aient été ses chemins, qu'il s'agît de télégraphie sans fil, de phénomènes radiologiques ou de la naissance de la Terre, Henri Poincaré s'est glissé près de lui pour aider et prolonger ses recherches, pour suivre le précieux filon.

« Avec le grand mathématicien français disparaît donc le seul homme dont la pensée fût capable de faire tenir en elle toutes les autres pensées, de comprendre jusqu'au fond, et par une sorte de découverte renouvelée, tout ce que la pensée humaine peut aujourd'hui comprendre. Et c'est pourquoi cette disparition prématurée, en pleine force intellectuelle, est un désastre. Des découvertes seront retardées, des tâtonnements se prolongeront parce que le cerveau puissant et lumineux ne sera plus là pour rapprocher des recherches qui s'ignorent, ou pour jeter, dans un monde de faits obscurs brusquement révélés par l'expérience, le coup de sonde hardi d'une théorie nouvelle. »

*
* *

Ce privilège d'embrasser dans son esprit l'ensemble de la science rationnelle et d'en avoir fertilisé par sa réflexion les divers terrains, l'habitude presque instinctive de chercher en tout la cause, et ensuite la cause de la cause, et encore ainsi, aussi loin que s'offraient les réponses, cela prédestinait Poincaré à devenir l'un des plus remarquables représentants de la philosophie positive.

On a pu remarquer dans son œuvre purement scientifique, même mathématique, — et ce trait encore dominera ses écrits philosophiques — que rien n'y est oiseux, je veux dire que jamais la spéculation ne se grise de son plaisir au point de prendre pour unique objet sa propre jouissance. Dans cette œuvre, tout en un certain sens est utile, non point pour accroître le bien-être matériel des individus, mais pour apporter à l'intelligence le bien-être de satisfaire ses curiosités les plus naturelles. Poincaré commence par étudier les équations différentielles réelles, la représentation paramétrique des fonctions algébriques, parce que ces équations et fonctions sont à la base de l'édifice formé par toutes les équations et fonctions dont la connaissance complète, ou tout au moins comparable à celle que nous avons des équations de l'algèbre, nous donnerait la clef de tout ce qui, dans le monde naturel, est explicable par le nombre. Mais Poincaré, occupé des phénomènes concrets, se lasse vite de l'entreprise de bâtir à lui seul le palais immense où toute la physique mathématique pourra se loger, et que

l'humanité risque fort de ne jamais voir achevé. De cette demeure, il se bornera désormais à construire au fur et à mesure des occasions, les seules pièces dont il aura besoin pour installer telles sections particulières considérées par lui dans la Physique rationnelle. Ainsi, dès ce moment, toutes les recherches mathématiques de Poincaré ont pour départ divers problèmes de Mécanique céleste, et pareillement ces derniers lui sont posés par la question dont sa vie a été dominée, celle des origines et destinées de l'univers stellaire.

Pareillement, sa philosophie se borne à résoudre les questions où son esprit devait nécessairement se heurter, dès qu'il dressait le bilan de ses connaissances et voulait estimer la valeur exacte de chacune d'elles. Rien de plus cartésien que la démarche de cette pensée à qui un point de départ certain a été donné, d'où elle rayonne ensuite dans tous les sens et le plus loin possible par le progrès de l'évidence. Mais comme notre géomètre ne s'intéresse qu'aux notions parfaitement définies et réductibles à des images claires et déterminées, sa philosophie reste toujours en deçà de la métaphysique. Elle me paraît donc justifier d'être regardée comme un monument-type de philosophie positive.

Tout notre savoir est fondé sur des observations, et c'est par des observations que nous contrôlons l'exactitude des lois naturelles admises. Mais chacune de nos expériences est affectée par des conditions particulières innombrables et, de la plupart d'entre elles, nous ne soupçonnons même pas leur nature, à plus forte raison ne pouvons-nous ni déterminer ni évaluer leur action sur l'apparence saisie par nos sens. On devine le rôle que le sentiment de la probabilité et du hasard jouent dans notre foi en la science. Le hasard apparaît comme l'ensemble des causes circonstancielles inconnues, impossibles à délimiter, et d'autre part susceptibles d'exercer un effet sur le cours du phénomène étudié.

Une classe de faits peut ou non être l'objet d'une connaissance scientifique, selon que la part du hasard y est partielle ou prédominante. La science de ces phénomènes sera rigoureuse si le rôle du hasard y est nul. « Qu'est-ce que le hasard? » se demande Poincaré, et il consacre de longs chapitres à cette question.

La science porte la marque de ceux qui la font ou l'ont faite. Le

choix des sujets, des notions définies et des termes désignant celles-ci, les théories proposées pour l'explication des phénomènes, tout cela paraît dépendre étroitement de la personnalité intellectuelle du savant. Et cependant, nous avons foi dans le caractère nécessaire et universellement humain de la doctrine scientifique. Et si même il fallait une preuve pour soutenir ce sentiment, nous la trouverions dans le fait constant que plusieurs chercheurs, s'ignorant mutuellement, arrivent presque en même temps à la même découverte. Faire le départ de ce qui dans la science est subjectif ou même relatif, et de ce qui est impersonnel et invariant, discerner dans la loi physique le vêtement de la forme corporelle, telle est une nouvelle question dont Poincaré aperçoit le premier le puissant intérêt et sur laquelle il projette une vive lumière.

Mais encore cette vérité, dont la possession nous rend si fiers, comment y parvenons-nous? A quelles humbles et obscures fonctions physiologiques de nos cellules inconscientes devons-nous le fruit resplendissant de l'idée? Et Poincaré nous décrit, en un admirable tableau appelé à devenir classique, le mécanisme de l'invention mathématique. Nous reviendrons un peu plus loin à ce dernier sujet.

Il est intéressant de se demander comment ce savant écrivait. Le style de Poincaré n'a rien de remarquablement littéraire. Notre géomètre était habitué à rédiger ses mémoires très vite, sans les relire, tout en regrettant, dès qu'ils étaient finis, et son texte, et son plan. Car la succession des idées en sa tête ne lui laissant aucun répit, au moment même où il écrivait le dernier système édifié par ses réflexions, son esprit déjà était assailli de l'implacable essaim des pensées que de nouveaux sujets lui suscitaient. Dans ses publications philosophiques, l'expression, évoquant des images précises et définies, est toujours exactement choisie, l'ordre où elle se déroule est celui-là même, qui sans ambiguïté déterminera dans l'esprit du lecteur l'enchaînement d'idées où l'auteur puise sa certitude. Bien des pages sont admirablement écrites, surtout dans le dernier ouvrage de Poincaré. Et cependant les qualités purement littéraires de forme, la légèreté de la période, le nombre de la résonance et du rythme, ne semblent pas solliciter ses soins. Il ne s'attarde point à écouter la

musique des mots, à respecter leur inégal prestige. Mais Stendhal qui, à la plupart des écrivains de carrière, reprochait d'accumuler dans leur langage les « petites faussetés », aurait difficilement trouvé dans les œuvres de notre savant une seule association de termes dont le sens littéral ne fût point rigoureusement défendable. Stendhal demandait aussi des phrases courtes et françaises. Celles de Poincaré ne sont pas toujours courtes, mais elles ont le meilleur de la clarté française. Et surtout, il paraît impossible de parler philosophie ou science, en bannissant davantage du discours les termes demi-grecs ou demi-latins, et en tous cas bien peu français, dont le sens nébuleux assure une retraite inviolable à tant d'irréductibles dialecticiens.

* * *

L'œuvre philosophique de Poincaré occupe trois volumes : *La Science et l'Hypothèse*, *La Valeur de la Science*, *Science et méthode.* Avant d'aborder l'examen des thèses offrant un intérêt plus général, je parlerai d'abord de la philosophie mathématique de notre penseur.

Poincaré s'intéressa beaucoup à chercher les rapports existant entre les notions géométriques abstraites et les applications que nous en faisons ou croyons en faire au monde sensible extérieur. Il montre comment l'espace concret absolu est une expression vide de sens, que l'espace physique est relatif à notre corps, que les distances absolues de deux objets réels, leur forme absolue n'ont aucun sens rigoureusement définissable.

On doit en particulier à Poincaré d'ingénieuses considérations sur le postulatum d'Euclide, cette proposition de géométrie selon laquelle, par un point étranger à une ligne droite, il est toujours possible de mener une parallèle à cette droite, et jamais plus d'une. D'innombrables efforts ont été tentés depuis deux mille ans pour établir cette proposition. Peu de questions coûtèrent plus de veilles aux géomètres, et à d'autres qui ne l'étaient pas. On en vint un jour, de guerre lasse, à supposer faux cet axiome, mais on eut alors la surprise de constater que l'inexactitude du principe, au moins autant que sa vérité, se prêtait avec une complaisance inépuisable à la déduction logique, sans jamais entraîner à

des conséquences contradictoires. Il y avait même une grande variété de façons de le supposer faux, dont chacune paraissait pouvoir être la source d'un épanouissement illimité de théorèmes géométriques. Rien d'ailleurs n'était plus justement fondé que cette irréprochable confiance, et Poincaré en donna des raisons.

De ces découvertes résultait en toute évidence le rôle décisif de l'expérience dans la formation de nos premières idées géométriques. Puisque la logique s'accommode aussi bien de la possibilité de mener par un point dans un plan plusieurs droites, une seule ou aucune, dépourvues de point de rencontre avec une autre droite du même plan, si loin que toutes ces lignes soient prolongées, il fallait bien que la notion de parallèle, étrangère à la géométrie strictement logique, vînt d'habitudes d'esprit contractées dans l'observation extérieure. Mais nous ne sommes pas au bout de la question.

Poincaré imagine des êtres analogues à nous, et tout aussi ratiocinants, qui habitent sans le soupçonner à l'intérieur d'un monde limité, ayant pour borne extérieure une immense sphère. Ce monde serait constitué de milieux physiques variant continument et concentriquement pour leur température et leur pouvoir réfringent, dont Poincaré donne d'ailleurs les formules En supposant que tous les corps matériels, y compris ceux des bonshommes, eussent certains coefficients de dilatation aussi simples que ceux des gaz, alors, ces malheureuses gens croiraient indéfiniment éloignée la surface de la sphère limitant leur petit univers. Ils prendraient certaines sphères et certains cercles pour des plans et pour des lignes droites. La lumière se propagerait chez eux en circonférence.

J'ignore si la physique et la physiologie consentiraient aux exigences de ce raisonnement, bien qu'il serait imprudent de défier l'une ou l'autre. En tous cas, la logique se prête avec la plus grande bienveillance à la fantaisie de ces hypothèses.

De cette fiction, Poincaré tire deux conclusions. La première, c'est que, si nous avons sans nul doute adopté le postulat d'Euclide pour des raisons expérimentales, il n'en résulte nullement l'obligation pour l'esprit d'admettre que cette proposition soit une loi du monde naturel. En effet les personnages de Poincaré, à qui leurs sens visuels et tactiles révèleront comme

étant des droites ce que nous voyons avec nos yeux être des cercles, constateront que leurs droites satisfont à la condition d'Euclide. Ils adopteront le postulat. Et si nous considérons de nos véritables droites à nous, tracées dans leur monde, pour l'une quelconque d'entre elles ils en mèneront par tout point une infinité d'autres situées avec la première dans un même plan et qui, prolongées jusqu'à leur infini à eux, ne rencontreront pas la première. En résumé, ils voient de leurs yeux, un postulat d'Euclide exact. Ils l'adoptent certainement dans leur géométrie. Et cependant leur monde extérieur ne satisfait pas à la loi d'Euclide pour les vraies droites qu'on y trace. Donc, on peut être conduit expérimentalement au postulat d'Euclide dans un monde réel où il est faux. Le postulatum d'Euclide est une vérité de notre expérience, c'est-à-dire une vérité à nous fournie par les apparences, mais rien ne prouve qu'il soit une loi physique régnant sur notre monde extérieur réel.

D'autre part la fiction de Poincaré montre l'impossibilité de fonder la proposition par une expérience, car rien ne prouve que les droites physiques définies sur lesquelles nous opérerions pour la justifier seraient bien celles de la géométrie. Les anthropomorphes de Poincaré le croiraient des leurs et ils se tromperaient.

En somme le postulat d'Euclide est une vérité d'expérience, indémontrable expérimentalement, et ne prouvant rien sur les propriétés géométriques du monde réel. Ajoutons enfin que l'image décrite par Poincaré démontre l'impossibilité de jamais trouver de contradiction logique dans les géométries non euclidiennes, dont certaines seraient physiquement réalisées dans ce monde imaginaire.

* * *

Dans cette revue sommaire et très partielle des principaux points de la philosophie de Poincaré, je veux encore parler de ses réflexions sur la logique mathématique, dont il montre l'impossibilité de la réduire à celle d'Aristote, à cause du rôle joué dans la première par une certaine forme de raisonnement, qu'il appelle le principe d'induction complète.

Les nombres entiers sont comme les degrés d'une échelle. Pour

former celle-ci, il suffit d'énoncer un procédé permettant à qui occupe, par un moyen d'accès indifférent, un échelon particulier, d'établir l'échelon suivant. Ainsi, j'ai un groupe d'individus susceptibles d'être comptés ensemble. J'ignore leur nombre. Mais je sais que pour accroître d'une unité ce nombre, il me suffit de prendre hors du groupe un individu de la même nature que les premiers et de l'agréger à leur réunion. Cette règle une fois entendue, dès que j'ai conçu le nombre 1, je dois regarder tous les nombres entiers comme conçus du même coup. Nous sommes aussitôt en possession de l'infini mathématique, qui n'a rien de nébuleux ni d'indécis, et dont la perspective offre une égale netteté à tous les plans de son éloignement.

Comment une propriété commune à tous les entiers se démontrera-t-elle? Toujours par les deux mêmes étapes. D'abord en vérifiant son exactitude pour le premier nombre. Ensuite en prouvant par un raisonnement de la logique habituelle que, si elle règne sur un degré particulier de notre échelle, son effet se transmet au degré suivant. Sitôt ces conditions satisfaites, toute l'échelle des nombres entiers doit être regardée comme parcourue, et comme présentant en chacun de ses degrés la sujétion à la propriété dite.

Selon Poincaré, cette façon de raisonner ne saurait être incluse dans la logique dite classique. Elle constituerait par excellence la voie d'induction propre aux mathématiques.

*
* *

La philosophie physicienne de Poincaré frappa beaucoup le public non initié aux sciences exactes, par le ton et l'allure badines, les apparences de scepticisme, qu'il apportait dans l'estimation des hypothèses et des théories de la physique actuelle.

Il distinguait plusieurs catégories d'éléments dans la science, d'abord et à la base les faits d'observation, intangibles et inébranlables, seules réalités supérieures à toutes les fluctuations de la pensée scientifique. Au-dessus, viennent les équations mathématiques exprimant les relations entre des grandeurs physiques mesurables. Poincaré croyait à la vérité de ces liens numériques, mais où il se réservait, c'était dans la question de savoir la nature exacte

des quantités mesurées par les nombres figurant dans ces relations. « Les mêmes équations, disait-il à peu près, se rencontrent souvent dans des parties différentes de la Physique. Vous donnez aux quantités variables des noms différents, selon le chapitre où vous les trouvez. Dans un même chapitre, ces noms ont déjà changé souvent, ils changeront encore. Les grandeurs ainsi désignées existent uniquement dans notre esprit. Ce sont des ensembles fictifs. Mais quelle que soit la désignation verbale donnée à ces nombres variables, les équations où ils figurent expriment des liens vrais, car si leur interprétation s'accommode également bien d'images très diverses, du moins ces conditions numériques présentent un sens concret et vérifié par l'expérience. »

Enfin, conjointement avec ces grandeurs fictives, Poincaré plaçait les théories illustrant leurs rapports. De celles-ci il ne s'offusquait nullement de les rencontrer à l'occasion contradictoires entre elles et aussi en elles-mêmes. La seule ambition légitime qu'il leur permît était l'utilité, c'est-à-dire la suggestion nouvelle de faits, de lois et de relations numériques. Hors de ces réalités inaltérables, tout le reste, définitions et principes, lui paraissait devoir être gouverné par la seule commodité du langage et du travail scientifique.

*
* *

Je rapporterai enfin les vues si originales de Poincaré sur le mécanisme de l'invention mentale. Comment viennent à la clarté de notre esprit les idées cherchées et désirées pour la solution d'un problème? La question n'intéresse pas seulement les mathématiciens. Notre avenir personnel immédiat ou lointain, notre sécurité, le succès d'une ambition intime ou publique, tout cela peut dépendre à l'occasion de l'opportune découverte d'un artifice à utiliser, d'une tactique à suivre, d'un plan à établir, dont la conception, dépassant l'appel aux conseils immédiats de notre expérience banale, constitue la « difficulté nouvelle » à vaincre.

Dans tous ces divers cas, il s'agit, en fouillant dans les réserves d'idées et d'images entassées dans notre mémoire, de tirer au jour les ressources dont la juxtaposition nous fournira un moyen vers

nos fins. Et il est conforme à l'expérience la plus répandue, que l'obstination, l'entêtement sont impuissants à forcer la venue de l'idée libératrice, quand celle-ci ne s'est point rendue à une sollicitation discrète et modérée. C'est après une ou plusieurs trêves complètes parfois assez longues, que la solution s'offre spontanément ou cède au bout d'un court débat. « La nuit porte conseil », dit la sagesse commune. Un expédient vainement cherché au cours d'une longue journée et dans l'agitation précédant le sommeil, tout au contraire, le matin venu, se présente à l'esprit, facile et naturel, avec les premières pensées du réveil. Le caractère capricieux de l'inspiration inventive est connu de tout le monde. Mais pour déterminer les circonstances habituelles de son éclosion et tâcher de pénétrer par cette voie dans le secret du mécanisme cérébral, il est indiqué d'étudier l'invention dans le domaine où l'esprit renferme en lui-même non seulement les hypothèses, mais aussi tout fait servant à provoquer ces dernières ou à les expérimenter, toute raison de les valider ou de les rejeter sans appel. C'est dans les mathématiques que le fonctionnement de la découverte, comme celui de toute manœuvre d'idées aboutissant à une certitude, apparaît dans sa plus grande netteté, à cause de la précision des images entrant en jeu, et de l'immédiate possibilité de contrôler l'exactitude de leurs associations, sans attendre après le bon vouloir de la nature extérieure, ni l'interprétation incertaine d'un sens. Seule sans doute, la musique offrirait des conditions comparables de pureté dans les opérations mentales.

De tous les mathématiciens, le mieux placé assurément pour observer les phénomènes de cette nature était bien Poincaré, lui dont la vie intérieure était un perpétuel progrès inventif. Poincaré avait sans doute dépassé, d'assez bonne heure un stade où tant d'hommes n'arrivent même pas, celui de la réflexion mise en œuvre et soutenue par un effort voulu et persistant. Ainsi, les tout jeunes enfants veulent chacun de leurs pas, et la peine à prendre pour soulever un pied, et la gêne à se maintenir pendant ce temps en équilibre sur l'autre jambe. Et sans doute pareillement, Poincaré avait d'abord appris à mettre en branle sa machine critique en la poussant, en la contraignant à vaincre une paresse naturelle au cerveau comme au corps. Et puis, à force d'obéir à l'aiguillon du pourquoi? impérieusement énoncé à tout propos

par cette jeune intelligence, la machine avait dû acquérir l'habitude d'entrer en mouvement sur la plus légère impulsion, puis de garder toute seule son allure jusqu'à ce qu'elle eût atteint le but où elle avait été dirigée. Ainsi, après la période des pas dont chacun est le fruit de plusieurs efforts volontaires, nettement décomposés, vient l'âge où d'eux-mêmes pieds et jambes prennent leur va-et-vient, l'esprit et la volonté pouvant vaguer ailleurs.

Poincaré pensait comme on marche, sans y penser. Et de même qu'un promeneur rêvassant le long de sa route, s'aperçoit soudain à un changement attrayant du paysage, que depuis longtemps ses jambes le portaient et accomplissaient à l'insu de son attention la tâche qu'il leur avait dictée au départ, en les engageant sur le chemin de tel endroit, de même il arrivait constamment à Poincaré qu'au milieu d'une étude, d'une analyse ou d'une distraction, un éclair brusquement jailli devant les yeux de son esprit lui révélât que depuis plusieurs jours, plusieurs semaines ou plusieurs mois, une pensée qui était pourtant la sienne, mais qu'il ne se connaissait pas, avait poursuivi à son compte et mené à bonne fin, tel de ses anciens efforts à lui, essai conscient et voulu, vers une certaine vérité, mais tentative sans fruit que Poincaré avait au bout de quelque temps détournée vers d'autres fins en raison de son insuccès. Il est inutile de vous expliquer davantage ce que notre philosophe a si bien décrit lui-même dans un article (l'Invention mathématique, dans *Science et Méthode*), véritable chef-d'œuvre, et dont tel passage (p. 50 à 53, Paris, Flammarion), ressusciterait presque, par son ton de sincérité, d'abandon, de simplicité, le charme des meilleures pages des *Confessions*.

La suite de ce passage est d'une profondeur et d'un éclat de pensée extraordinaire, j'essaierai, si la tâche ne me surpasse point, de vous en donner tout à l'heure une idée. Mais je ferai auparavant quelques remarques sur le précédent récit : celui-ci contient quatre exemples de subite illumination de l'esprit, « signes manifestes d'un long travail inconscient antérieur », ajoute Poincaré. Dans le premier et le quatrième, concernant l'un la fonction fuchsienne déduite de la série hypergéométrique, l'autre la formation de toutes les fonctions fuchsiennes, l'objet de la découverte est tracé d'avance. Un long effort conscient a été entrepris pour s'en approcher. Cette tentative, ayant paru vaine, s'est arrêtée d'elle-même, comme un

cours d'eau sans débit se perd et finit dans les sables. Dans le premier cas, il est vrai, Poincaré conscient voulait montrer qu'il n'existe pas de fonction fuchsienne. Mais bien que son inconscient lui ait apporté tout à coup la preuve de leur existence en lui signalant l'une d'elles, on ne peut pas dire que la tâche de l'inconscient ne fût point commandée par l'effort voulu dont elle avait été précédée. En effet, les raisons de plusieurs échecs subis à vouloir établir l'exactitude d'une proposition constituent bien souvent, regardées d'un peu près, la démonstration de l'énoncée contraire.

Mais pour les troisième et quatrième exemples, l'identité des transformations fuchsiennes successivement avec celles de la géométrie non euclidienne et avec celles des formes quadratiques ternaires, l'inconscient révèle à Poincaré des réponses catégoriques à des questions qu'il ne se posait pas, qu'il n'avait jamais songé à envisager. Et cependant, sans l'examen de ces nouveaux sujets secondaires ni des conclusions dont il a été subitement averti, les recherches de Poincaré sur le premier sujet, détermination de toutes les fonctions fuchsiennes, s'arrêtaient, faute de la certitude de n'avoir pas épuisé la question, et faute du sentiment de la direction où les nouvelles recherches devaient être poussées. Il s'agit donc de deux détours indispensables pour accéder au but conçu par Poincaré. Mais ces détours ont été effectués par deux points où Poincaré ne songeait nullement à passer et que l'inconscient lui a révélé.

On peut rapprocher ces exemples de ceux où l'idée maîtresse d'une œuvre précède la conception du sujet ou plutôt aide à le définir. Souvent une relation d'idées est ainsi découverte avant que l'on n'ait précisément posé le problème qu'elle résout. De même, sur une phrase mélodique d'une belle venue, et dont le chant tout d'un coup a résonné en lui, un musicien construira un allégro, un adagio, ou telle partie d'une sonate, d'une œuvre symphonique. Sur la brusque vision intérieure d'une scène, de l'attitude mouvementée des personnages, dont il entend les paroles dans toute l'énergie de leur jet, le dramaturge trace le plan d'une action. Sur la scène, il édifie l'acte et sur l'acte, la pièce. Et toujours cette idée dont le cadre aura ensuite été dessiné à sa mesure, et pour la faire valoir, s'est présentée dans des conditions impré-

vues et soudaines, au cours d'une diversion quelconque, après une lecture, pendant une promenade, etc.

Mais, et Poincaré insiste là-dessus, en se bornant toujours au cas des mathématiques, — dont on peut néanmoins admettre qu'elles fournissent de ces phénomènes la représentation de leurs éléments, — ces rapprochements subits nous apportant l'invention désirée, ne se font qu'entre images dont nous nous sommes antérieurement, jadis ou naguère, profondément pénétrés, et après un travail conscient en vue de chercher, par une découverte directe, l'association d'idées résolvant la question expressément ou virtuellement posée. Seulement, nos efforts n'ont porté que sur un cercle insuffisamment étendu d'éléments parmi lesquels aucun d'eux, ni aucun de leurs couples, ni aucune de leurs combinaisons multiples, ne pouvait jouer le rôle de chaînon ni de chaîne, établissant la liaison souhaitée entre notre départ et notre but. Prolonger alors notre travail eût été nuisible. Car la prédilection avec laquelle notre regard se maintenait sur ce groupe stérile d'idées, empêchait la clarté des autres images de venir à nos yeux. Il fallait un repos ou un détour d'attention pour laisser pâlir l'éclat trop longtemps attisé des premières et inutiles sources. Mais, et c'est ici que s'ouvre le monde de l'inconscient, toutes les images reposant depuis un temps indéterminé dans les cellules où elles avaient laissé leur empreinte, et présentant des analogies, de partielles identités avec les premières, que notre esprit conscient avait nommément et individuellement appelées à son examen, toutes celles-là — auxquelles nous ne pensions pas, — se sont mises en branle, plus ou moins promptement, plus ou moins paresseusement selon leur âge et leur vivacité. Notre convocation adressée aux premières images n'avait pas pu ne point atteindre les secondes, car le dessin des unes contenait des parties identiques à celui des autres et appeler, garder devant soi une vision portant certains traits, c'est émouvoir toutes nos visions passées contenant le même détail, les éveiller du sommeil et de l'ombre où elles dormaient depuis le dernier instant où elles nous ont frappé, c'est injecter, tout au moins aux plus viables d'entre elles, à celles dont le dessin n'a pas trop pâli, l'essence dont leurs teintes seront progressivement ranimées, jusqu'à ce que la vivacité et la netteté de leurs couleurs viennent frapper l'attention de notre

pensée. De même qu'un paysage de la nature peut depuis longtemps être situé devant nos yeux sans que nous ayons su distinguer mieux qu'une faible proportion des innombrables particularités méritant notre attention, de même devant notre sens interne s'étend un vaste champ d'images, en perpétuels agitation et changement, les unes venant à la surface, les autres disparaissant, variant toutes d'intensité, et dont nous ne savons apercevoir que quelques-unes.

Les observations rapportées par Poincaré nous conduiraient à une répartition des intelligences en trois catégories de bien inégale valeur, pour les ressources offertes par elles au progrès commun de l'esprit humain. Bien entendu, il ne s'agit que d'une subdivision schématique, un même esprit pouvant se rattacher, inégalement ou non, à deux classes à la fois, ou même à des classes différentes selon le règne de pensée où on le considère.

Parmi les intelligences, les unes, dont le subconscient est d'un pauvre secours, épuisent leurs moyens dans l'appel direct et volontaire à la clarté de leur examen, de toutes les notions liées à la question les occupant, et qu'une revue attentive leur permet de trouver dans les connaissances par eux possédées. Quand cette enquête, susceptible d'être rapidement menée, cesse de progresser, l'inspiration causée par le sujet est terminée pour eux. Ces intelligences donnent toute leur mesure en un temps limité. Certaines pourront avec une présence surprenante, mobiliser presque sans délai toutes leurs disponibilités. Cette qualité se doublera souvent d'une grande aptitude, faute de réactions personnelles profondes, à l'assimilation d'une pensée étrangère. De tels esprits triompheront dans des joutes rapides. Ils seront primés dans les examens et dans les concours.

Dans les deux autres catégories d'intelligences que j'aperçois, l'effort conscient de l'esprit s'attaquant à un problème, joue le rôle plutôt secondaire, quoique indispensable, de stimulant, d'excitant à l'égard de la principale fonction mentale, qui s'accomplit dans l'inconscient. Et celle-ci pourra présenter deux degrés de puissance. Au premier, la pensée obscure se borne à franchir l'unique étape la séparant du but devant lequel était arrêtée la pensée sensible. Dans le second cas, le terme désigné d'autorité par le conscient se trouve n'être point directement accessible. La difficulté a besoin

d'être tournée. Il faudra se diriger d'abord vers un point d'où la question initiale semblera perdue de vue. Ainsi l'inconscient commence par se heurter à l'obstacle, comme le conscient l'avait fait et de plus près sans doute, et sur une plus grande largeur. Il en éprouve toute l'inflexible résistance. Il détourne alors l'orientation de sa marche et suggère au conscient une excursion latérale que celui-ci peut réaliser facilement. Arrivé là, le conscient oublie le terme où il avait jadis assidûment visé. Mais le subliminal ne cesse de demeurer soumis à l'attrait primitivement inspiré par ce but originel. De nouveau repoussé dans une progression directe, il montre une seconde fois au conscient un point excentrique où celui-ci se rend sans peine et d'où maintenant il aperçoit, tout proche, l'objet initial auquel il ne songeait depuis longtemps plus guère.

Il est évident que les esprits offrant des ressources de la deuxième et surtout de la troisième espèce sont d'une qualité infiniment plus rare et plus précieuse à l'humanité que ceux de la première sorte. Et cependant, le temps indéterminé dont ils ont besoin pour donner toute leur mesure et au cours duquel rien de leur supériorité ne paraît, diminuera leur valeur manifeste et les fera souvent moins priser que les premiers.

*
* *

Les observations personnelles de Poincaré sur le phénomène de la découverte aboutissent aux deux conclusions suivantes : 1° Le moi inconscient (on dit encore le moi subliminal, c'est-à-dire situé après le seuil de la conscience), joue un rôle capital dans l'invention mathématique. Ce moi inconscient peut réussir là où le moi conscient a échoué. Le premier est capable d'appeler pour les combiner entre elles beaucoup plus d'images que le second n'avait su en utiliser ; 2° Parmi les associations en nombre immense auxquelles il a mystérieusement procédé, le moi subliminal sait choisir la bonne, ou plutôt il ne présente au moi conscient qu'une combinaison ayant l'aspect d'être bonne.

Ces résultats nous suggèrent des hypothèses et des comparaisons.

D'abord le moi subliminal a collationné dans un temps assez

court incomparablement plus d'images que le moi conscient n'aurait pu le faire. Si donc le premier a été à l'école du second et se borne à répéter une technique acquise de lui, de même que les doigts du pianiste, la voix du récitant reproduisent presque automatiquement et malgré la distraction de la pensée consciente des morceaux antérieurement appris par cœur avec l'assistance de la pensée, il est peu probable que ce moi subliminal effectue beaucoup plus rapidement que ne le ferait le moi conscient, l'évocation et l'examen des images. Il faudrait donc conclure à la multiplicité de ce moi, supposer que les cellules cérébrales effectuant le travail de l'inconscient possèdent, soit individuellement, soit par groupes, une indépendance mutuelle analogue à l'autonomie physique de toutes les cellules corporelles qui, dans certaines limites, peuvent se développer, vivre et mourir, sans que les autres en soient affectées. Tandis que nous ne pouvons penser deux choses à la fois, éprouver attentivement deux sensations à la fois, la rapidité d'opérations du moi subliminal laisserait supposer que la mémoire de chaque image reposerait dans une seule cellule ou dans un groupement partiel des cellules et que le travail de ranimer toutes les images analogues à celle que l'esprit conscient manœuvre pour les disposer en ordre démonstratif, cette tâche peut être subdivisée entre un grand nombre de collaborations indépendantes et simultanées.

Notre moi conscient serait une sorte de dirigeant suprême d'une immense administration à plusieurs services, un au moins par sens, comprenant un personnel innombrable dont les travaux documentaires fourniraient au chef les éléments de ses décisions, et qui inversement, pour chaque employé dans le cercle de sa besogne, servirait et suivrait dans leur réalisation concrète, les conceptions et les méthodes du maître. L'administration formerait son chef comme le chef formerait son administration. Car, c'est de toutes les pièces, les images, réunies dans leurs cartonniers par ces subalternes, que les idées du dirigeant se seraient formées et développées. Et réciproquement, c'est selon les disciplines, les principes généraux énoncés par le chef sous l'empire de ces idées, que le personnel règlerait le classement et la hiérarchie des pièces, quotidiennement accrues en nombre par l'admission de nouvelles, tandis que les plus anciennes sommeilleraient toujours davantage

dans les chemises toujours plus poussiéreuses. Et si le maître, par un continuel exercice, a su pénétrer ses subordonnés de ses vues, le jour où il organise une enquête, chacun de ses subalternes, malgré son absence d'initiative et de jugement personnel, sachant les rubriques demandées par son chef, sent confusément si parmi les pièces dont il a la gestion, il n'en existe pas une répondant pour des fins qu'il ignore, au désir du maître. Et ce dernier verra, sitôt l'accès de son bureau devenu libre, celui-ci se charger de documents apportés par des mains actives, zélées à seconder les desseins du chef.

En fait, le moi subliminal de Poincaré remplit un rôle d'un degré plus élevé. Il ne fait point le rapport sur l'affaire, mais dans la masse des pièces rassemblées, il opère lui-même le tri de celles qui serviront à fonder les conclusions.

« Les idées surgissaient en foule, dit Poincaré, je les sentais se heurter jusqu'à ce que deux d'entre elles s'accrochassent, pour ainsi dire, pour former une combinaison stable. »

Non seulement donc le moi subliminal suscite l'éveil des images, et avec une puissance de multiplicité à laquelle le moi conscient n'atteint pas, mais encore il les combine, il essaie leurs accords dont le nombre est d'un ordre de grandeur bien supérieur à celui des images, et il s'arrête à une association, dont il pousse l'éclairement assez fort pour qu'elle fixe brusquement l'attention de l'esprit. Et d'autre part, le moi inconscient ne raisonne pas, il ne peut appliquer des règles logiques, car, si l'on s'endort après avoir pensé sans résultat à un énoncé de proposition ou aux deux facteurs d'un produit numérique ou algébrique, on n'obtient à son réveil ni une démonstration récitée ni une multiplication toute faite.

Comment donc se guide le moi subliminal dans son choix, s'il ne se trompe pas? Eh bien, non, il se trompe parfois, et c'est de là que Poincaré va tirer sa réponse, constituant, à mon humble avis, un jugement psychologique d'une extrême profondeur. Quand le moi subliminal se trompe, il aboutit dans tous les cas à une conclusion ayant ceci de commun avec une vérité, qu'elle produit sur l'esprit de l'inventeur une satisfaction de beauté toute pareille. Et alors voici les conclusions de cette enquête :

Dans les opérations effectuées sur des idées, le moi subliminal

est le domaine de l'intuition. *Le sens esthétique est le guide de l'intuition, comme le sens logique est le guide du raisonnement conscient.* Ou encore, il y a identité entre les deux connaissances, esthétique et intuitive. Esthétique et intuition sont indiscernables dans leur définition, dans leur cause, dans leurs jugements. Telles sont, en fait, les conclusions de Poincaré.

Et l'on ne peut s'empêcher de songer, avec notre géomètre, à la mystérieuse et profonde nature de cette pensée obscure qui borde celle des idées claires et tantôt la seconde, et tantôt peut-être l'entrave. Poincaré cependant subordonne la première à celle-ci, puisqu'il lui dénie l'initiative d'un mouvement que le travail voulu n'aurait point préparé. Peut-être le génie d'un Poincaré est-il précisément dans la séparation très nette de ces deux régions de l'esprit et dans la facilité de sa pensée consciente à s'éloigner de l'autre, à poursuivre ses fins changeantes, laissant loin derrière elle la seconde occupée sous le regard de l'esthétique à chercher dans ses trésors la clef que la première n'aura point su trouver. Donc, son œuvre féconde s'accomplit par la loi du plaisir. L'inconscient se dirige aveuglément vers l'idée dont il éprouve la plus grande envie. Il ne commet que des erreurs qu'il aime. Si l'esprit est plus prompt, qui donc le disait moins faible?

Mais notre moi à nous, communs mortels, notre moi subliminal qui trouve en lui moins d'heureuses ressources, est aussi un serviteur moins docile et moins subordonné que celui de Poincaré. Qui de nous n'a senti la difficulté de dégager sa pensée de l'idée dont elle est actuellement pleine, pour la porter sur un autre sujet? Qui ensuite n'a pas subi la promptitude dont elle abandonne cette nouvelle enquête pour retourner à la précédente? Il est souvent moins difficile de demander un grand effort à notre corps fatigué qu'un très infime à notre esprit dispos. Quelle est donc cette charge accrochée à la pensée consciente pour en retenir la légèreté captive, sinon la masse du moi subliminal, insuffisamment distincte de l'autre et qui, après l'autre, s'est attachée de toute la foule de ses images moins déliées que celles de Poincaré, au premier domaine d'idées embrassé? Et dans le moi subliminal, nous découvrons un élément d'inertie, limitant notre liberté et bornant notre personnalité apparente.

*
* *

Pour inexacts et démesurément diminués que j'aie figurés les traits de l'existence mentale de Poincaré, je n'aurai pu néanmoins priver cette pensée de produire à tous les yeux son admirable unité. Nulle autre ne fut plus vivante, si la vie de l'esprit réside dans son mouvement. J'ai parlé tout au début de l'habituelle ambulation physique de Poincaré. En lui, intelligence et corps modelaient sans doute leurs allures l'une sur l'autre. Car c'est d'un même pas infatigable et toujours égal qu'il a parcouru de l'origine au terme de sa vie pensante, le continent irréel dont il avait fait son séjour.

Poincaré avait inventé pour résoudre un certain problème de mathématiques, une solution très remarquée, nommée par lui, « méthode du balayage ». Pour appliquer ce procédé, le calculateur à qui un champ géométrique d'action aux contours plus ou moins capricieux a été tracé, devrait, une succession infinie de fois, effectuer certaine opération relative à un cercle qu'il promène, qu'il pousse devant lui à l'intérieur du domaine assigné, et de telle façon que ce cercle finisse toujours par atteindre n'importe quel point intérieur au domaine, et qu'après avoir, dans son déplacement sans fin, cessé d'englober ce point, le cercle revienne plus tard à le contenir de nouveau, et ainsi plusieurs fois, et ainsi une répétition infinie de fois. Le cheminement intellectuel de Poincaré procédait lui aussi de la méthode du balayage. Le cercle de sa réflexion se déplaçait toujours, sans jamais se fixer définitivement autour d'une vérité, si captivante fut-elle. Mais plus tard son esprit revenait à elle, chargé des fruits de conquêtes réalisées ailleurs, et cette même vérité, regardée d'un œil mieux instruit de multiples spectacles, acquérait une autre teinte, accusait un second relief. Au cœur des certitudes établies, Poincaré retournait inexorablement chercher de nouveaux motifs de doute, comme sur d'anciens doutes il répandait la lumière des certitudes.

Quel est l'objet de la vie humaine, lui demandait-on un jour? La recherche de la vérité, répondit-il. Il ne pouvait plus explicitement certifier que, heureux entre tous les hommes, il construisait de son idéal toute la réalité de sa vie. Et cette réponse dont le

programme n'était pas précisément accessible à beaucoup d'autres qu'à lui, cette réponse était faite pour plaire à tout le public français dont il était, hors du champ trop précis de ses recherches spéciales, suivi avec une véritable sympathie. Car, si mes compatriotes, qui repoussent avec dégoût le culte des intérêts grossiers, ne s'accordent guère sur le mérite ou le prestige ni des hommes, ni de leurs œuvres, ils s'uniront cependant toujours dans l'intarissable besoin d'élever de grandes choses immatérielles au-dessus d'eux.

A. Denjoy.

Lamarck

Une nécessité vitale porte les sociétés humaines à prendre conscience de leur activité propre, à se faire une représentation de l'homme et du monde et à concentrer toutes les impressions de vie en un effort d'intelligence. Comme elles sont perpétuellement en travail, les systèmes se font et se défont, les traditions se nouent et se dénouent sans qu'on y prenne garde; mais, si la pensée est naturellement pratique, il est pourtant en elle un mouvement critique qui l'incite à s'instruire de l'histoire des idées, à évaluer le degré d'organisation sociale que révèle, pour chaque système, le degré d'organisation des concepts, à présenter ses titres à la permanence ou à la dissolution. Or, parmi les grands systèmes d'idées, il n'en est peut-être pas que l'activité de philosophes et de savants emportés au cours d'un siècle par des préoccupations divergentes ait plus complètement mutilé que le système de Lamarck; il n'en est pas en qui se rencontrent d'une manière plus étroite les courants intellectuels et sentimentaux du XVIII[e] siècle. C'est pour la pensée critique une raison suffisante de restituer ses attaches, son économie interne, son esprit.

I. — Lamarck.

Dernier-né d'une grande famille, voué à l'état ecclésiastique, incité par les révoltes d'une nature puissante, sensuelle, imaginative et par le repliement d'une enfance solitaire à rompre avec les traditions familiales, Lamarck abandonne à un caractère ombrageux, opiniâtre, impatient d'échapper à toute tutelle la direction de sa jeunesse. Il fait sienne la vie imaginaire qui développe en lui un mélange singulier de timidité et de hardiesse. Il s'enfièvre

au souffle de la guerre, rêve d'action et part à dix-sept ans pour les camps. A peine a-t-il eu le temps de se distinguer que la paix survient et, avec elle, la vie de garnison en Provence où un peu de musique et des herborisations trompent une inaction forcée. Après six ans de service, à vingt-deux ans, la maladie le contraint à se démettre de sa lieutenance. Alors, trop pauvre pour faire figure de gentilhomme et tenir son rang sans suivre la seule carrière permise à son état, trop entreprenant pour se confiner comme Vauvenargues dans les réflexions morales et les belles-lettres et cédant peut-être au besoin d'une méditation qui lui donne prise sur les choses, Lamarck se tourne vers la science. Il vient à Paris et entre comme commis chez un banquier pour pouvoir fréquenter, un an plus tard, l'École de Médecine et le Jardin du Roi [1].

Or, vers 1768, ces milieux savants détiennent les conditions de l'étude de la nature. En substituant aux querelles religieuses qui énervent la force des théologiens la curiosité scientifique et le goût pour l'expérience, la Régence a libéré la nature de l'emprise des dogmes religieux et des systèmes métaphysiques, et lui a rendu son mouvement, son activité propre, sa spontanéité. La perfection, le caractère définitif que la géométrie, la physique et l'astronomie paraissent avoir atteint légitiment la conviction que seul un corps d'explications physiques peut rendre raison de l'ensemble des faits naturels. Mais la vulgarisation des *Éléments de Philosophie de Newton* entreprise par Voltaire, le développement des théories de Newton, l'application qui en est faite au mouvement des fluides par d'Alembert, les controverses sur le calorique, la découverte de faits physiques nouveaux comme l'électricité et le magnétisme, la multiplicité d'observations et de collections, concernant les productions naturelles et les mœurs, faites au cours de missions et de voyages entrepris en Afrique, en Asie et en Amérique, les études d'anatomie et de physiologie,

1. Les excellentes études de Packard, *Lamarck the founder of evolution*, 1901, de Marcel Landrieu, *Lamarck le fondateur du Transformisme*, 1909, de Revault d'Allonnes et de Le Dantec en introduction à un choix de textes offrent les indications bibliographiques rendues nécessaires tant par la rareté des œuvres de Lamarck qui n'ont jamais été réimprimées (si l'on excepte la Philosophie zoologique et les discours d'ouverture) que par les lacunes des catalogues dans les grandes bibliothèques.

révèlent les lacunes, l'a priorisme et la trop grande simplicité de 'explication mécaniste du monde telle que la présentait Descartes. Cependant la dispersion, la fragmentation, l'empirisme que cet ensemble de disciplines naissantes et de considérations nouvelles serait susceptible d'introduire font aux esprits une nécessité de conserver son caractère organique, son unité à la sagesse humaine. De cet ensemble de convictions se forme l'esprit dans lequel le XVIIIe siècle aborde l'étude de la Nature. Quelles que soient les qualités et les propriétés des phénomènes, il n'est qu'une manière de rendre raison des effets observables dans les différentes opérations de la nature, une seule méthode, un seul système de concepts. Et les savants ne tiennent compte de la spécificité des faits que pour mieux soumettre aux lois du mouvement tous les phénomènes de la nature.

Aussi, pour assouplir le mécanisme auquel Bœrhaave et Borelli assujettissent l'économie animale, le Jardin du Roi fait siennes les idées de Stahl sur l'instabilité des composés organiques en présence des forces du monde physique, la passivité de la matière, la puissance créatrice et conservatrice à la fois de la vie qui résiste perpétuellement à la mort. Mais, dépositaire de la tradition cartésienne transmise par Perrault et par Fontenelle, il réagit contre l'assimilation scolastique de la force vitale à l'âme, et identifie la vie à l'organisation, au fonctionnement même de la matière organisée, de manière à pouvoir l'étudier en physicien. Bernard de Jussieu tente de substituer la considération des lois à celle des genres dans la Botanique abandonnée aux classificateurs, tandis que Buffon précise en des pages remarquables de fermeté et de nuance à la fois les conditions de l'étude de la Nature. Il rappelle au naturaliste que « l'expérience est la source unique de toute science réelle; » qu'il faut d'abord se contenter de voir beaucoup et sans dessein; observer les propriétés et leurs rapports; suivre la marche de la Nature; rechercher les causes physiques des effets que l'on tente d'expliquer en excluant tout rapport arbitraire et toute considération morale. Mais il rappelle aussi qu'il ne faut déterminer les effets particuliers que pour « passer des effets particuliers aux effets généraux où nous pouvons comparer la Nature avec elle-même, dans ses grandes opérations et d'où nous pouvons enfin nous ouvrir des routes pour perfectionner les différentes

parties de la Physique ». Réduisant l'ensemble des êtres qui ne sont pas des corps vivants à des dépouilles d'êtres vivants obtenues après la mort par décomposition, il subordonne l'étude des corps bruts à l'étude des corps organisés et assimile la Nature à la Vie. Au moment même où le système de Linné maintient dans la science l'esprit de la théologie, Buffon donne ainsi à l'histoire naturelle son objet, sa méthode et propose un ensemble d'idées qui ont la valeur d'une hypothèse de travail.

Cependant la recherche scientifique s'enveloppe d'une atmosphère plus complexe. La substitution du symbolisme scientifique au symbolisme métaphysique ne va pas sans avoir une profonde répercussion sur l'intelligence et le sentiment. Les philosophes comprennent que la libération de l'intelligence marque un moment nouveau de la pensée. Tandis que les Encyclopédistes mettent en lumière l'enchaînement des disciplines et insistent sur la fonction sociale de la science, Condillac n'entreprend l'étude des signes, du langage, de l'analyse que pour mettre à nu le mode de formation du concept; il n'accentue les éléments psychologiques et individuels qui en sont partie intégrante que pour préciser les conditions et les limites de la connaissance. Cependant l'émotion d'abord concentrée sur l'activité intellectuelle, se déplace, se fixe sur le spectacle des choses et se confond bientôt avec l'impression d'étonnement, d'admiration, d'infinitude suscitée par la variété, la richesse et la fécondité inépuisable de la Nature. *Le Poème sur la loi naturelle, l'Interprétation de la Nature, la Profession de Foi du vicaire Savoyard* permettent de suivre la genèse d'un sentiment nouveau qui exprime les rapports de l'homme et de la nature et ne se retourne, au moment de son apparition, contre l'esprit scientifique, que pour mieux se concilier ensuite avec lui. Ainsi, dans l'œuvre de science, où la France collabore avec le reste de l'Europe savante, les Pays-Bas, la Suède, l'Angleterre et de l'Autriche, seule la France possède des traditions intellectuelles lui permettant d'acquérir une conscience claire et complète des conditions de la connaissance scientifique et de trouver dans une philosophie des sciences la raison profonde de ses découvertes. La France doit à son état de concentration, à sa sociabilité, à son haut degré de civilisation de se rendre compte que la spéculation née de l'action retourne à l'action.

Et Lamarck, en qui les émotions et les images l'emportent, communie avec les jeunes gens de sa génération dans la passion de l'intelligence, partage leurs enthousiasmes, subit comme eux l'ascendant de Jean-Jacques, de Condillac et de Buffon. Aussi bien il apporte dans ses études une tournure d'esprit dont l'enseignement souple et libéral des Jésuites d'Amiens a respecté l'originalité. Les impressions laissées en lui par la réalité concrète sont assez profondes pour paralyser toute tentative de réaction et capter l'attention sans lui permettre de se reprendre. Sa réflexion acquiert une lenteur qui contraint la vivacité naturelle d'une imagination inventive : loin de s'épuiser en un objet, celle-ci se complaît à une ordonnance d'ensembles qui rappelle la manière de l'artiste plutôt que celle du logicien. La lecture de l'*Émile*, peut-être aussi quelques herborisations silencieuses à Sèvres ou à Romainville en compagnie de Rousseau « plus passionné pour la nature qu'aucune des personnes qui (lui) soient connues[1], » développent en Lamarck le sentiment de la nature. Elles fixent son esprit disposé à errer sur les choses, permettent à l'imagination de s'emparer du monde extérieur et suscitent l'émotion sans laquelle il eut été impossible de retrouver dans les monuments des herbiers et des collections la trace fugitive de la vie. Mais peu à peu cette émotion confuse acquiert un caractère intellectuel. A l'exemple donné par Bernard de Jussieu dans la pratique de la Botanique, s'adjoint l'action de l'*Encyclopédie*, de l'*Histoire Naturelle des Animaux*, du *Traité des Systèmes*. Ces études descriptives, exemptes de dogmatisme, transmettent à Lamarck cette méthode vivante qu'est l'histoire de la pensée positive et lui révèlent l'unité formelle de la science non sans le mettre en garde contre les excès possibles de l'imagination et contre l'esprit de système. Dès lors il acquiert le sentiment de la légalité; il devient capable de ne plus s'en tenir aux individus, de dépasser les considérations empiriques et de donner à ses idées une organisation rationnelle. L'étude des plantes, des insectes et des vers qui constitue la Botanique[2] et qui lui a été enseignée à l'École de

1. *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, 1820.

2. Condorcet, *Œuvres*. Ed. O'Connor et Arago, 1841, t. II, p. 244 « la plupart des botanistes joignent l'étude des insectes et des vers à celle des plantes; les insectes qui par le nombre de leurs espèces, la diversité de leurs formes, la

Médecine[1] cesse d'être pour lui ce qu'elle était pour Rousseau, « une étude de pure curiosité et qui n'a d'autre utilité que celle que peut tirer un être pensant et sensible de l'observation de la Nature et des merveilles de l'Univers[2] ». Rattachée à l'étude des minéraux et à celle des animaux supérieurs, la classification des végétaux et des animaux inférieurs n'est plus qu'un des moments préliminaires qui rendront possible la constitution de l'histoire naturelle comme science. D'autre part, la détermination des lois qui régissent les corps organisés et les corps inorganiques suppose elle-même la connaissance des propriétés générales des corps. Or, comme Lamarck n'est ni un mathématicien, ni un expérimentateur, il s'en tient d'une manière immuable à l'enseignement du Jardin du Roi et considère comme définitifs le système physique de Newton et la théorie chimique de Stahl. Tout au plus se livrera-t-il à des considérations de logique physico-chimique pour prouver le bien-fondé de la doctrine des quatre éléments, infirmer les tentatives des chimistes expérimentateurs qui refusent de considérer la chimie comme une branche de la physique et défendre contre les pneumatistes le principe du phlogistique. Quoi qu'il en soit, dès l'âge de vingt-cinq ans, avant que d'être botaniste, il est naturaliste et physicien; et c'est tout naturellement que, dès l'âge de trente-deux ans, dans ses *Recherches sur les Causes des Principaux faits physiques*, il présente comme objet fondamental de sa recherche : « l'observation de la nature telle qu'elle est actuellement et l'examen des phénomènes nombreux et infiniment variés qu'elle nous présente de toutes parts. »[3]

Mais la réalisation de ce dessein logique ne semble guère favorisée par les circonstances. Si *la Flore Française* née d'une discussion d'étudiants attire dès 1778 sur Lamarck la protection de Buffon et lui ouvre, un an plus tard, les portes de l'Académie

structure variée de leurs parties doivent être étudiés par la même méthode que les plantes et classés comme elles dans des divisions méthodiques, ont encore avec les végétaux les rapports les plus intimes... enfin c'est dans la classe des vers que se trouvent les espèces qui marquent, par des degrés insensibles, le passage d'un règne à l'autre ».

1. Blainville, *Cuvier et Geoffroy St-Hilaire*, Ed. 1890, p. 15, « en France la botanique seule était enseignée dans les écoles de médecine aussi bien à Paris qu'à Montpellier ».

2. Rousseau, *Lettres sur la Botanique*, Ed. 1805, p. 29.

3. *Recherches sur les causes des Principaux faits physiques*, 1776, présenté le 22 avril 1780 à l'Académie des Sciences, publié en 1794, p. 11.

des Sciences, elle consacre en lui le « botaniste » dans un milieu où chacun tient jalousement à sa spécialité. Cela explique en partie le peu d'empressement témoigné par l'Académie à nommer des rapporteurs pour prendre connaissance des *Recherches*, malgré la présentation de Condorcet. Après un voyage de deux ans avec le fils de Buffon à travers l'Europe où ils visitent savants, collections et mines, à la suite d'une mésentente, Lamarck tombe dans une demi-disgrâce. L'oubli dans le poste de conservateur des herbiers du Roi, les charges de famille, la gêne décente paralysent son activité. En quête de travaux de librairie, il se charge, dès 1783, du *Dictionnaire de Botanique de l'Encyclopédie Méthodique*, et doit ajourner ses méditations sur la physique, ses réflexions sur les vents, les mouvements des mers et des eaux. Il garde par devers soi, faute d'éditeur, un *Discours sur la théorie de la Terre.*[1] La mort de Buffon améliore à peine sa situation. Et, à quarante-cinq ans, au moment où surviennent les événements révolutionnaires qui aboutiront le 10 août 1792 à la proclamation de la souveraineté du peuple, il semble n'être propre qu'à l'étude des végétaux.

Encore qu'il ait été étranger au mouvement des philosophes, Lamarck adhère sincèrement à la Révolution, brûle son arbre généalogique et devient membre de *la Société de 1789* fondée par Condorcet et Siéyès pour faire entendre, au milieu des factions civiles propres à susciter la terreur et la réaction, la voix de « philosophes qui ont réfléchi sur la nature humaine, approfondi les principes des sociétés, examiné quelle action le gouvernement doit exercer sur les choses et sur les hommes[2] ». Mais c'est là une adhésion de savant. Lamarck voit la République Française, consciente du rôle de la science dans la vie sociale, poser le problème de l'éducation nationale, remanier les institutions scientifiques de l'Ancien Régime, créer des organismes nouveaux, faire de Paris un centre intellectuel, s'employer à la diffusion des connaissances positives[3] et propager le goût pour les sciences naturelles en

1. *Hydrogéologie*, 1802, p. 115-116.
2. Léon Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, p. 239; sur la Société de 1789, Cf. *ibid.*, p. 235 à 248 et Condorcet. *Œuvres*, t. X, p. 69 à 76.
3. Blainville et Maupied, *Histoire des Sciences de l'organisation* (1845); t. III, p. 21-22, signalent pendant la période révolutionnaire « la profusion des manuels scientifiques de tout genre qui circulent dans les mains des classes ouvrières ».

rendant un culte à l'Être Suprême et à la Nature[1]. Le temps est passé « où la pratique du gouvernement (suivait) à regret la marche de l'opinion et de la philosophie ». Et Lamarck se laisse gagner par cet enthousiasme pour la science, cette fièvre de bien faire, cette passion du bien public qui survivent aux aberrations sanglantes de la Terreur jusqu'à ce que l'esprit de spéculation et le cynisme du Directoire les étouffent. Il a l'impression d'un ordre nouveau, d'une ère morale nouvelle où le mérite sera reconnu, où son mérite sera peut-être rempli. Avec un juste sentiment de sa valeur, sans humilité, il offre ses services au nouveau gouvernement et participe activement à la transformation du Jardin du Roi. La disparition du *Journal d'Histoire Naturelle* fondé en collaboration avec Olivier, Bruguières, Haüy et Pelletier ne le décourage pas. Il envoie un projet sur la fondation du Muséum d'Histoire Naturelle qui se trouve partiellement réalisé par le décret du 10 juin 1793. En 1794 il est nommé très régulièrement professeur d'histoire naturelle des insectes et des vers; il publie et dédie au peuple français ses *Recherches sur les Principaux faits Physiques*. En 1795 il offre au Comité d'Instruction Publique de faire paraître en français un Système de la Nature « présentant le tableau complet, concis et méthodique de toutes les productions naturelles observées jusqu'à ce jour ». Il publie en 1796 une *Réfutation de la Théorie Pneumatique* et des *Mémoires de Physique et d'Histoire Naturelle*[2] et ouvre son cours le 30 avril 1796. Ainsi, au moment même où l'*Esquisse d'un Tableau des Progrès de l'Esprit humain* imprimée par les soins de la Convention rappelle à Lamarck que l'étude de la surface du globe, la météorologie, l'étude des minéraux, des végétaux et des animaux constituent les parties d'une seule science, les événements ont enfin permis au botaniste d'être simultanément naturaliste et physicien.

Il y aurait pourtant quelqu'inexactitude à prêter un rôle prépon-

1. *Système des animaux sans vertèbres*, 1801, p. x.

2. Dans la bibliographie que Revault d'Allonnes présente des ouvrages de Lamarck, il signale *deux Mémoires présentant les bases d'une nouvelle théorie physique et chimique* parus en 1797 et qui ne sont mentionnés ni par Packard, ni par Landrieu. Or, au titre près et avec une pagination différente, le texte de ces mémoires est identique au texte des *Mémoires de physique et d'Histoire naturelle*.

dérant aux événements qui paraissent retarder puis hâter l'œuvre de Lamarck. L'étude des insectes et des vers est le complément naturel de l'étude des plantes; la vision claire du but poursuivi permet de joindre les méditations du physicien aux observations du botaniste et aux découvertes du naturaliste de manière à assurer la cohérence interne d'un système d'idées soustrait aux fluctuations et aux retours. Aussi les différents moments de la recherche offrent-ils une continuité logique qu'il importe de restituer. Lamarck, ayant pour tâche de ranger les collections et les herbiers, apporte dans ce travail de classification des préoccupations philosophiques. Dans l'histoire de la botanique il discerne un effort pour se dégager à la fois de l'empirisme de Tournefort et du dogmatisme de Linné. La botanique est davantage qu'une simple science de mots; mais elle ne saurait se réduire à l'établissement des genres. Car la notion d'espèce qui permet de grouper sous un type unique un ensemble d'êtres vivants présentant des caractères à peu près identiques, est dénuée de toute signification métaphysique et n'a de valeur qu'au regard de la méthode. Et, si Lamarck use du scepticisme de Buffon, de Condillac et de Rousseau à l'égard des genres et de la nomenclature « qui n'est que savoir d'herboriste[1] », c'est pour mieux assurer le caractère physique de sa recherche et reconnaître avec Bernard de Jussieu que seul l'établissement des lois importe. Mais son originalité consiste à ajourner une partie des prétentions de Bernard de Jussieu. Il se rend compte que l'état des connaissances ne permet ni d'approfondir suffisamment la manière dont les plantes se développent, croissent et se reproduisent, ni de déterminer « les lois que la nature a suivies dans leur formation ». Il se propose d'établir seulement, d'après la considération de la structure végétale ou de l'organisation des plantes, un ordre naturel dont le but sera « d'enchaîner toutes nos idées, de nous faire saisir tous les points communs par lesquels les êtres se tiennent les uns aux autres, de n'offrir aucun objet à nos regards sans nous montrer en même temps tout ce qui existe en deçà et en delà et de nous exercer par ce moyen à ces grandes vues qui parcourent la sphère d'un sujet et qui sont

1. Cf. Buffon, *Histoire Naturelle* (1748), t. I, Condillac, *Traité des Sensations* (Ed. 1822), p. 287 note. Rousseau, *Fragments pour un Dictionnaire des termes d'usage en botanique* et *Lettres sur la Botanique* (Ed. 1805).

pour ainsi dire le coup d'œil du génie[1] ». La considération des êtres vivants dans leur ensemble, la détermination des rapports qui unissent les êtres vivants les plus proches et les plus éloignés permettent de le dégager. Pour peu qu'on fasse attention « à la nécessité qu'il y a de présenter aux deux bouts de l'ordre que l'on établit des extrêmes relativement à la différence d'organisation ou à la diversité dans le nombre et la valeur des organes des êtres que l'on doit placer[2] », et que l'on situe de part et d'autre la plante la plus parfaite et le cryptogame de Linné, les êtres s'échelonnent suivant les différents degrés d'organisation. Et Lamarck obtient ainsi pour le règne végétal — et, par analogie, pour le règne animal[3], — *une série logique réversible* offrant indifféremment un ordre de gradation ou un ordre de dégradation suivant que l'on part de l'un ou l'autre extrême. L'ignorance où il est encore de la nature de la vie l'oblige à s'en tenir à la connaissance descriptive de l'organisation.

Mais, lorsque ses fonctions obligent Lamarck à entreprendre la classification des insectes et des vers, la découverte de la nature véritable des zoophytes par Peysonnel a révélé qu'il n'est pas entre le règne végétal et le règne animal de passage insensible; les groupements partiels ébauchés par l'entomologiste Olivier, le conchologiste Bruguières et Lamarck lui-même[4] ont dégagé progressivement de la Botanique l'étude des insectes, des vers nus, des testacés, des lithophytes et des zoophytes; les travaux de Cuvier viennent d'attirer l'attention des zoologistes sur l'organisation animale; ceux de Vicq d'Azyr qui développent l'étude des rapports pouvant éclairer sur l'organisation générale des êtres et offrent un tableau des animaux « dans l'ordre de leur composition anatomique » rendent possible la comparaison des animaux inférieurs et des animaux supérieurs. Il suffit à Lamarck d'en prendre con-

1. *Flore Française* (1778), 3e Ed. 1805, p. 44. Cf. *Ibid.*, 4e partie, art. II.

2 et 3. *Mémoire sur les classes les plus convenables à introduire parmi les végétaux*, etc., in Mémoires de l'Académie des Sciences, 1785, p. 441.

4. A deux reprises, dans une adresse au Comité d'Instruction Publique, puis dans le *Système des animaux sans vertèbres*, p. VII, Lamarck signale qu'il possède une « nombreuse collection de testacés, à peu près la seule en France dont les objets soient déterminés et dénommés selon la méthode des naturalistes modernes » et qu'il a formée lui-même « par près de trente ans de recherches. » On ne saurait trop insister sur l'importance de ces textes qui prouvent la diversité des domaines dans lesquels n'a cessé de s'exercer la pensée de Lamarck.

science pour se rendre compte que « les connaissances de l'organisation des végétaux sont beaucoup moins avancées que celles que nous avons sur l'organisation animale[1] ». Une conversion de l'attention s'opère alors qui entraîne la considération de rapports nouveaux et permet d'effectuer une distribution méthodique des animaux sans vertèbres dont l'apport de faits nouveaux rendra à plusieurs reprises le remaniement nécessaire[2] sans porter atteinte au principe de l'ordre naturel qui permet de comparer les êtres nouvellement découverts aux autres êtres de la série et de déterminer rapidement leur place. Mais Lamarck ne se contente pas d'ordonner des collections toujours plus nombreuses. La réflexion critique sur certains faits singuliers d'organisation présentés par les animaux les moins parfaits éclaire d'un jour nouveau les questions d'origine réputées insolubles. La génération naturelle des polypes amorphes que « la nature forme et détruit avec la même facilité, soit que se produise le concours ou la mutation d'un certain nombre de circonstances », sans l'intervention de la fécondation sexuelle, rend concevable l'existence des êtres vivants qui avait échappé jusqu'alors à la recherche physique[3] et fournit une base certaine à l'induction qui rend raison de l'animalisation. Dès qu'il devient possible de remonter à l'origine du monde et d'introduire dans l'étude des êtres vivants la considération du temps, le Discours sur la Terre et l'étude des fossiles qui constituent « des monuments extrêmement précieux pour l'étude des révolutions qu'ont subies les différents points de la surface du globe et des chan-

1. *Discours d'ouverture du cours des animaux sans vertèbres*, mai 1806 (Rééd. Giard. *Bulletin scientifique France et Belgique*, t. XL, 1906), p. 555.

2. Sur les modifications successives apportées dans la distribution des animaux sans vertèbres vers la *Philosophie Zoologique* (1809). Rééd. de Martins, 1873, t. I, p. 134.

3. Dans les *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*, Lamarck estimait que « ce qui constitue l'essence de la vie d'un être organique est vraisemblablement un principe à jamais inconcevable à l'homme, ou du moins un principe dont la connaissance paraît devoir échapper aussi bien à ses recherches physiques que celles de la cause de l'existence de la matière et l'activité générale répandue dans la nature » (p. 185, Cf. *Ibid.* p. 213-214) et se défendait par ailleurs de vouloir remonter à l'origine du monde (p. 11). Il semble que, loin d'exprimer des convictions *vitalistes*, comme l'admet Delbos dans une étude assez rapide sur Lamarck (*la Philosophie française*, 1919, p. 221), ces textes expriment les scrupules de méthode et la volonté arrêtée chez Lamarck de conserver, même au prix de limitations, un caractère physique à sa recherche.

gements que les êtres vivants y ont eux-mêmes éprouvés[1] », acquièrent une signification nouvelle. S'il est vrai que tout à la surface de la terre se trouve soumis à des mutations lentes et change insensiblement de situation, de forme, de nature et d'aspect; s'il est vrai d'autre part que la diversité des circonstances entraîne pour chaque être vivant un mode différent d'exister, insensiblement tout être vivant quelconque doit varier dans son organisation et sa forme. Comme Lamarck fait sienne l'analyse et estime avec Condillac que « la combinaison où les idées sont selon leur plus grande liaison est celle qui est conforme à la génération même des choses », le rapprochement des réflexions sur l'animalisation, les rapports de l'être vivant et du milieu extérieur, les révolutions du globe, les faits de mutation et de métamorphose rend raison comment tous les animaux ont pu provenir graduellement et successivement des ébauches formées par la nature. La série logique cesse d'être réversible. Elle acquiert un sens, une direction, une gradation dans la perfection; elle marque comment les transformations des êtres vivants s'effectuent par un passage du simple au complexe. A la connaissance descriptive de l'organisation s'est substituée une explication génétique.

Dès que Lamarck est en mesure de déterminer les lois générales de l'organisation des êtres vivants, il ne s'estime plus tenu aux réserves qui avaient paralysé Buffon et qui avaient donné à ses propres recherches un caractère incomplet. Il n'est plus un ordre de phénomènes qui échappe à la recherche physique; dans tous les domaines, y compris celui de la vie, la connaissance des causes actuelles suffit pour rendre raison de la formation et des transformations du monde. La liaison intime de sujets qui paraissaient éloignés devient évidente. Les lois générales de l'organisation des êtres vivants se rattachent aux lois qui dirigent le mouvement des fluides et le mouvement des corps. L'histoire naturelle ou connaissance de l'origine, des rapports et du mode d'existence des productions de la nature dont nous sommes environnés de toutes parts devient alors une *Physique terrestre* rattachée à la *Physique céleste* et composée de trois parties essentielles, « la première (comprenant) la théorie de l'atmosphère, la Météorologie; la seconde,

1. *Système des Animaux sans vertèbres. Sur les Fossiles*, p. 406.

celle de la croûte externe du globe, l'Hydrogéologie; la troisième enfin, celle des corps vivants, la Biologie[1] ». Le Système de la Nature cesse d'être un rêve de métaphysicien. Il est loisible au physicien qui peut rendre raison de la formation de l'univers et de toutes les mutations qui se remarquent à la surface du globe, d'en poursuivre la réalisation et de trouver en soi le mouvement de compréhension profonde qui restitue simultanément à la sagesse humaine et à la nature leur unité.

Ainsi, à cinquante-huit ans, parvenu au terme des recherches préliminaires, Lamarck entreprend ce qu'il considère comme l'œuvre de Science. Assuré de n'obéir ni à un mouvement hâtif de généralisation ni à l'esprit de système, il laisse s'opérer en lui le travail de l'intelligence et se prête docilement à la « force des choses ». Mais, s'il lui suffit de réviser et de compléter dans *l'Hydrogéologie* les idées présentées par Buffon dès 1744 dans la Théorie de la Terre, il lui faut poursuivre indéfiniment les observations sur l'atmosphère et sur les nuages; il lui faut ajourner puis abandonner l'idée d'une Biologie et se hâter d'utiliser les matériaux amassés en vue de sa constitution dans les *Recherches sur l'organisation des êtres vivants*, en 1802, dans la *Philosophie Zoologique*, en 1809, dans le premier volume de l'*Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres*, en 1815. Partagé entre son cours, l'étude des invertébrés fossiles des environs de Paris et des travaux de différente nature, soucieux de demeurer au courant de l'évolution scientifique et de faire bénéficier ses ouvrages de toutes les découvertes, contraint de se défendre contre les objections de naturalistes engagés dans une voie nouvelle, Lamarck ne peut couvrir la fresque dont il a hardiment esquissé les contours. La tentative n'était pas seulement gigantesque et hors de proportion avec les forces qui lui restaient. Il y a encore l'isolement. Au cours des dix-sept dernières années de sa vie, Lamarck voit disparaître les savants de sa génération, se résorber dans l'apathie de l'Empire le prestige des Idéologues et sombrer dans les guerres du Consulat et de l'Empire l'intelligence française. L'enseignement qu'il donne au Muséum ne saurait flatter « l'ivresse tumultueuse » de la

1. *Hydrogéologie*, p. 7 et 8. Cf. *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, 1802, p. VII.

jeunesse et retient à peine quelques fidèles. Dans ce temps où, selon Blainville, il est plus facile de créer des places que de trouver à les remplir, la science devient affaire de places, le savoir-faire remplace le savoir, la collaboration se mue en rivalités mesquines ; et les collègues de Lamarck à l'Institut ne savent que tourner en dérision sa tentative pour constituer la météorologie comme science ou s'indigner de ce qu'il livre la Création au mécanisme des physiciens. Après l'oubli de la science officielle abandonnée aux mains de Cuvier vient la misère. Puis la vue s'éteint.

Même alors l'intégrité de l'intelligence demeure. Car si douloureuse ait pu être pour Lamarck l'expérience de la vie, il a trouvé dans la connaissance le secret de sa libération. Avec une abnégation qui se remarque à peine quand l'action est intellectuelle, il a placé hors de soi, dans la recherche scientifique, l'intérêt de sa vie. Il a souffert des hommes; mais ne sait-il pas que les passions sont naturelles aux hommes, que « la bonté, l'humanité, la modération, la sagesse même ne se rencontrent que chez celui qui a beaucoup souffert »? Son œuvre demeure inachevée; mais ne sait-il pas que l'œuvre de science ne se clôt pas à la manière de l'œuvre d'art et reste ouverte sur l'avenir? Par delà la résignation, sans attendrissement, sans dureté inutile, il a trouvé la sérénité. Et à quatre-vingt-cinq ans, au seuil de la mort, au moment même où la Restauration efface les vestiges de la civilisation française, il dicte à sa fille le *Système Analytique des Connaissances Positives de l'Homme*, testament philosophique qui transmet aux hommes de bonne foi et de bonne volonté, en dépit des fluctuations politiques et pour les temps à venir, l'essence d'une œuvre, l'exemple d'une vie haute et le secret de notre grandeur passée.

II. — Le système de Lamarck.

L'amour de la vérité et l'amour du bien public confèrent à l'étude de la nature une importance particulière. Mais nous ne saurions en suivre la marche et en déterminer les lois sans considérer au préalable la condition de notre nature. Elle est telle que « nous ne connaissons que des êtres physiques et que des objets relatifs à ces êtres. Nos pensées, nos raisonnements, nos principes ne sont que

des rapports ou des conséquences de rapports ou des résultats de lois observées [1]. » Il nous faut donc abandonner ce qui demeure en dehors du champ des réalités, nous en tenir à la considération du monde physique, à l'observation des faits, si nous voulons dégager de notre recherche un ensemble de vérités éternelles susceptibles d'assurer la conformité de notre action à l'ordre des choses.

Si nous examinons ce qui se passe autour de nous et suivons attentivement les faits, la nature nous apparaît comme un pouvoir toujours agissant qui forme, détruit et renouvelle sans cesse les différents corps; un pouvoir limité et en quelque sorte aveugle qui n'a ni intention, ni but, ni volonté. « Il n'existe donc lui-même que par la volonté d'une puissance supérieure et sans bornes, qui l'ayant institué est réellement l'auteur de tout ce qui en provient, enfin de tout ce qui existe. » Mais, si le spectacle de la nature autorise un mouvement du cœur vers l'Auteur Suprême, il ne nous apprend rien de positif sur cette puissance suprême, cette volonté qui meut la nature et anime l'univers; il ne nous permet pas de concevoir la création, mode d'action qui consiste « à faire quelque chose de rien ». Et, seule, la Nature qui « n'agit que sur des corps, qu'avec des corps et que par des corps » est objet de connaissance humaine. L'observation des corps permet de ramener « l'ordre de causes toujours actives et de moyens qui régularisent et permettent les actions de ces causes » au mouvement « diversement répandu parmi les corps, perpétuellement entretenu ou renaissant dans sa source, infiniment varié dans ses produits [2] »; elle permet encore de déterminer, à l'aide de l'espace et de la durée, les lois qui régissent tous les mouvements généraux et particuliers. A cela se borne ce que nous pouvons dire de positif sur la nature. Cela suffit pour nous empêcher de confondre la nature soit avec l'Être Suprême, soit avec l'univers physique, « ensemble inactif et sans puissance de toutes les matières et de tous les corps qui existent ». Aux yeux du physicien la nature n'est plus qu'un « ensemble d'objets non physiques », un « ordre de choses », un

1. *Système analytique*, p. 11.
2. *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, t. I, 1815, p. 309-310. Cf. *Ibid.*, IVe partie. Cf. *Philosophie Zoologique*, I, 349, 350, 351. Cf. *Système Analytique*, Ire partie, ch. II.

système de lois. L'étude de la nature se confond avec l'étude du mouvement [1].

De la sorte les propriétés générales des corps constitués par l'action de la nature sur la matière dont elle ne saurait anéantir ni créer une seule particule, qui est immuable et inaltérable comme elle, mais qui est finie, étendue et passive, deviennent l'objet d'une détermination précise. Mais, dès que le naturaliste aborde l'étude des êtres vivants et restitue par là même aux corps naturels les qualités propres qui permettent d'établir une distinction entre les corps organisés et les corps inorganiques, il ne saurait trouver dans les données de la physique qui étudie les masses, ni dans celles de la chimie qui étudie la composition moléculaire des masses, les éléments nécessaires et suffisants d'une explication positive. Il est en effet impossible d'admettre avec certains chimistes qu'un passage s'effectue naturellement de l'inorganique à l'organique en vertu de l'attraction et d'une affinité chimique problématique. Leur erreur est de croire que la nature et l'art peuvent produire des substances composées. Car le spectacle de la nature ne révèle qu'une « tendance ou une sorte d'acheminement continuel vers la destruction »; les corps bruts se désagrègent; la décomposition organique s'empare des corps dès que la vie les abandonne pour leur faire subir des altérations et des transformations successives. De son côté le chimiste ne peut déterminer la nature des molécules essentielles dont sont formés les composés qu'en modifiant soit le nombre et les diverses proportions des principes qui les constituent, soit l'état de combinaison de ces mêmes principes et le degré d'intimité de leur union. L'étude de la combustion, de la fermentation, de l'effervescence lui révèle la tendance naturelle qu'ont les principes à s'affranchir des combinaisons dans lesquelles une force extérieure les a contraint d'entrer. Lui-même ne sait que détruire des combinaisons existantes. « Jamais on n'est parvenu à combiner immédiatement des éléments entre eux et à former par cette voie un seul composé, cela est absolument impossible à l'homme; cela n'est même pas possible à la Nature considérée sim-

1. *Système Analytique*, p. 31, « c'est donc un fait incontestable qu'il n'existe nulle part dans le monde physique de repos absolu, d'absence de mouvement, de masse véritablement immutable, inaltérable et dont la stabilité soit parfaite et sans terme au lieu d'être relative comme l'est celle de tous les corps quels qu'ils soient ».

plement en elle-même, c'est-à-dire abstraction faite de la cause particulière de la formation des composés [1]. » Aussi, loin d'être autorisé à établir une continuité entre les règnes minéral, végétal et animal, le naturaliste est tenu de considérer comme incomparables les groupements constitués par les corps organisés et les corps inorganiques, de ne voir dans l'inorganique que la décomposition de l'organique et de chercher dans l'organique même la cause particulière de la formation des composés [2].

L'observation des êtres doués de vie et des conditions de l'entretien de la vie révèle que seuls « ils ont la faculté, par le moyen des fonctions de leurs organes, de former des combinaisons directes, c'est-à-dire d'unir ensemble des éléments libres et de produire immédiatement des composés [3] », soit qu'ils aient, comme les végétaux, la faculté de former des combinaisons premières, soit qu'ils aient, comme les animaux la faculté de surcharger de principes les combinaisons déjà existantes. Or « la fonction organique consiste essentiellement dans un mouvement particulier aux êtres doués de vie », mouvement qui « existe sans avoir été communiqué par une force de masse, puisqu'il subsiste sans se répandre et s'affaiblir proportionnellement dans toutes les parties de la masse du corps qui le contient, et enfin (qui) n'est pas l'effet d'une extension entre les parties, qui se remettent dans leur état naturel, comme le mouvement que produit la fermentation, c'est-à-dire la décomposition naturelle des corps [4] ». « Il s'opère entre les parties ou entre certaines parties de la substance propre de ces êtres » et il a pour effet l'assimilation presque continuelle de la matière en la propre substance de l'être vivant qui se l'approprie [5]. Et comme d'autre part toute substance composée tend naturellement à se détruire, les périodes de la vie individuelle, accroissement, matu-

1. *Mémoires de Physique et d'Histoire Naturelle*, 1797, p. 239-240.

2. Ici Lamarck reprend les indications données par Buffon dans l'*Histoire Naturelle*, t. II, p. 37 et 39 sur la prépondérance de l'organique et accepte la même théorie de la minéralisation que professe Daubenton au collège de France. De la sorte il perd le bénéfice des travaux de Haüy sur les cristaux. Une excelente étude de Mᵉ Hélène Metzger, *la Genèse de la Science des Cristaux*, 1918, permet d'ailleurs de suivre l'évolution des idées sur les minéraux au XVIIIᵉ siècle.

3. *Mémoires de Physique et d'Histoire Naturelle*, p. 245.

4. *Recherches sur les causes...*, p. 192 et 193 et *Mémoires...*, p. 245, 246.

5. *Recherches sur les causes*, p. 188 et *Mémoires*, p. 248, Cf. Buffon, *Histoire Naturelle*, t. II, p. 40-41.

rité, dépérissement et mort, correspondent aux diverses phases d'une lutte entre l'assimilation et la destruction. Sans même préjuger de l'origine de la vie, il est donc possible de considérer la vie comme un phénomène physique et organique à la fois.

Aussi, pour rendre raison de ce mouvement organique différent du mouvement physique et du mouvement d'effervescence, Lamarck estime avec Buffon qu'il est nécessaire d'admettre, indépendamment de la force de pesanteur, des forces pénétrantes, invisibles qui agissent par excitation sur l'intérieur des corps. Les considérations physiques sur le calorique et certaines propriétés des corps comme le magnétisme et l'électricité, apportent une confirmation de fait aux raisonnements de Buffon et permettent de concevoir l'existence de fluides subtils différents des fluides contenables comme l'air atmosphérique, le gaz et l'eau, qui ne tombent pas sous les sens, et possèdent un mode d'action particulier. Parmi les moyens généraux de la nature on peut donc placer, à côté de l'attraction universelle, l'action répulsive des fluides mis en expansion, telle que nous l'observons quand l'action de la lumière met en état d'expansion le feu fixé dans les corps et le transforme en feu calorique qui fait retour à l'état éthéré, ainsi que Lamarck l'a établi à diverses reprises dans ses considérations touchant la combustion et la théorie des pneumatistes [1]. Et, comme le corps organisé n'est pour le physicien qu'un ensemble de solides et de fluides, il devient possible de rendre raison de l'organique en combinant l'action des moyens généraux de la nature avec l'action de moyens particuliers qui ont pu être déterminés par les recherches sur l'économie animale, principalement le mouvement des fluides des corps organisés révélé par la découverte considérable de Harvey. Dès lors la vie est un « ordre de choses ». « Considérée dans tout corps qui la possède, (elle) résulte uniquement des relations qui existent entre les trois objets suivants, savoir les parties contenantes et un état approprié de ce corps; les fluides contenus qui y sont en mouvement et la cause excitatrice des mouvements et des changements qui s'y opèrent [2]. »

1. *Philosophie Zoologique*, t. II, p. 217, Cf. t. I, p. 359 à 361 et t. II, p. 80, p. 215 à 227. Cf. Buffon, *Histoire Naturelle*, t. II, p. 45 et p. 50 à 53, p. 60 à 62; *Histoire Naturelle des Animaux sans vertèbres*, p. 169 à 172.
2. *Philosophie zoologique*., t. I, p. 388.

Les données du naturaliste vivifient ce schème de physicien et les considérations sur la génération naturelle des polypes jointes à l'étude et à la classification des tissus entreprises récemment par Bichat permettent de dépasser le cours d'une existence individuelle, d'embrasser la vie dans l'ensemble des êtres vivants, d'en remonter le cours et de concevoir comment les premiers êtres vivants ont pu exister. La génération naturelle des polypes ne saurait se comprendre que par analogie avec la génération par fécondation sexuelle; et, comme dans ce dernier cas, le développement de l'être vivant est dû à l'action d'une vapeur subtile de la matière fécondante, *aura vitalis*, sur l'embryon, « on a lieu de croire que, pour les êtres vivants les plus simples, la chaleur qui est la mère des générations et en quelque sorte l'âme des êtres vivants opère concurremment avec l'humidité, qui est nécessaire pour effectuer tout développement, cette disposition et cet état des parties qui créent la vie soit végétale soit animale, dans les petites masses de molécules gélatineuses agglomérées que la nature forme avec tant de facilité dans des circonstances favorables [1] ». Or, comme le propre des mouvements vitaux est de se former et de s'entretenir par excitation, une induction permet d'attribuer leur origine et leur entretien à l'action des fluides subtils et invisibles comme le fluide calorique, électrique, magnétique dont tous les lieux du globe sont abondamment pourvus. Pour que la vie apparaisse, il suffit que la nature transforme directement de petites masses de matière à l'état gélatineux en tissu cellulaire « matrice générale de toute organisation », les remplisse de fluides contenables et les mette en contact avec les fluides subtils excitateurs qui affluent des milieux environnants. Et, comme ces fluides sont expansifs et tendent à désunir les parties qu'ils pénètrent, « nous concevons de la manière la plus claire que ces fluides invisibles, pénétrants, s'accumulent et s'agitent sans cesse dans chaque corps organisé, enfin, en s'en échappant successivement après y avoir été plus ou moins longtemps retenus, y excitent les mouvements et la vie [2] ». Ainsi, loin

1. *Système des animaux sans vertèbres*, 1801, p. 391-392, Cf. *Discours*, mai 1806, *op. cit.*, p. 559 et *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 174 à 180. Cf. *Philosophie Zoologique*, t. II, 2e partie.

2. *Philosophie Zoologique*, t. II, p. 15. Un seul point demeure obscur pour Lamarck en raison même de son défaut de pratique de la physiologie, l'*état des parties*. « Cet état des parties qui rend possible dans un corps l'exécution des

qu'il faille se représenter, avec Stahl ou Bichat, la force qui excite les mouvements vitaux comme un principe métaphysique inhérent à l'être vivant, opposé aux forces physiques, « elle existe dans tous les milieux qui environnent les corps; y varie dans son intensité..., n'est nullement dépendante des corps qu'elle vivifie; précède leur existence et subsiste après leur destruction; excite en eux les mouvements de la vie tant que l'état des parties le permet », et relève bien de l'étude de la physique. Ainsi se trouve résolu le problème de la vie.

Il suffit maintenant d'adjoindre un certain nombre de considérations relatives au mouvement des fluides dans l'organisme, aux effets de l'exercice de la vie, à l'action des circonstances sur l'organisation et la forme des animaux pour rendre raison de la composition croissante de l'organisme que révèle la distribution méthodique des animaux et pour déterminer l'ensemble des conditions intérieures et extérieures qui provoquent le développement et le changement organique. Si l'on réfléchit sur le pouvoir du mouvement des fluides dans les parties très souples qui les contiennent on se convainc qu' « à mesure que les fluides des corps organisés reçoivent de l'accélération dans leur mouvement, ces fluides modifient le tissu cellulaire dans lequel ils se meuvent, s'y ouvrent des passages, s'y forment des canaux divers, enfin y créent les différents organes selon l'état d'organisation dans lequel ils se trouvent[1]. » Mais l'exercice même de la vie renforce l'influence du mouvement des fluides : progressivement il étend et développe l'organisation, multiplie ses fonctions et réduit en fonctions particulières à certaines parties du corps des fonctions d'abord générales et communes à toutes les parties du corps. Ainsi s'explique le développement organique.

De la sorte il apparaît bien que la nature et la forme des parties du corps d'un animal sont subordonnées à ses fonctions; la formation de la fonction s'éclaire dès qu'on a égard aux faits de mutations, à l'étude des fossiles et à l'hydrogéologie. Tout un ensemble de faits atteste la dépendance effective où se trouve

mouvements vitaux est si peu déterminable que l'homme ne saurait parvenir à l'imiter. » *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 65.

1. *Philosophie Zoologique*, t. I, p. 5. Cf. *Recherches sur l'organisation* (Reid. Giard), p. 508, 509. *Philosophie Zoologique*, I, 404, 405, *Discours* an XI, p. 526.

l'être vivant du milieu extérieur et montre qu'au sein de mutations perpétuelles, tout changement de milieu entraîne une variation insensible de l'être vivant. Alors une action nouvelle s'adjoint à l'action propre du mouvement organique et tend à en détruire la régularité : celle du milieu extérieur. Les changements dans les circonstances entraînent l'apparition de besoins nouveaux; de nouvelles fonctions devenues nécessaires entraînent la création d'organes nouveaux[1]. Et il ne reste plus qu'à rendre raison comment le changement organique se peut conserver dans l'individu et dans l'espèce. Les effets de l'exercice de la vie « saisis depuis longtemps par les observateurs attentifs aux phénomènes de l'organisation » permettent de comprendre comment l'organe nouvellement constitué se conserve dans l'individu, pour peu que le besoin ayant provoqué son apparition continue à se faire sentir. « Les efforts dans un sens quelconque longtemps soutenus ou habituellement faits par certaines parties d'un corps vivant pour satisfaire des besoins exigés par la nature ou par les circonstances étendent ces parties et leur font acquérir des dimensions et des formes qu'elles n'eussent jamais obtenues si ces efforts ne fussent point devenus action habituelle des animaux qui les ont exercés[2]. » De là se déduit le principe : « l'emploi fréquent d'un organe le renforce[3] » et son corollaire, « le défaut constant d'usage à l'égard d'un organe diminue ses facultés, l'appauvrit, le fait disparaître[4] ». Enfin il est avéré que « chaque changement acquis dans l'organe par une habitude d'emploi suffisante pour l'avoir opéré, se conserve ensuite par la génération, s'il est commun aux individus qui, dans la fécondation, concourent ensemble à la reproduction de leur espèce[5] ».

La détermination des conditions essentielles à la vie dans les organisations les plus simples et la détermination des lois qui régissent la composition croissante de l'organisation animale : mouvement des fluides, hérédité des caractères acquis, destruction d'organe par défaut d'emploi, mais surtout création d'organe

1. *Discours* an VIII, p. 465, Cf. *Recherches sur l'organisation*, p. 510.
2. *Recherches sur l'organisation*, p. 514. *Discours* an XI, p. 527.
3. *Ibid.*, p. 512, 514. Cf. *Discours* an XI, p. 526. *Philosophie Zoologique*, t. I, p. 247 à 263. *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 189 à 199.
4. *Ibid.*, p. 511. Cf. *Discours* 1808, p. 571. *Philosophie Zoologique*, t. I, p. 240 à 247.
5. *Ibid.*, p. 515. Cf. Condorcet, *Œuvres*, VI. *Fragments sur l'Atlantide*, p. 628, 629.

par emploi[1] permettent de rétablir la marche de la nature pour peu qu'on introduise la considération du temps. Il importe ici de ne pas oublier que « la nature ne calcule pas ses opérations sur la rapidité de notre existence éphémère ». Nous ne devons pas nous référer, pour concevoir le temps, au sentiment de durée qu'il nous est donné d'éprouver non plus qu'à l'histoire des sociétés humaines, mais aux réflexions suggérées par la considération des couches qui composent la croûte extérieure du globe et le déplacement continuel du bassin des mers. Elles attestent la prodigieuse antiquité de la terre que l'on fait communément remonter à six mille ans, mais qu'il est « hors du pouvoir de l'homme d'apprécier en aucune manière[2] ». Ayant le temps à sa disposition, la nature n'a que faire des révolutions brusques et des catastrophes et procède par mutations lentes. Du concours des lois, de beaucoup de temps et de diverses circonstances influentes tous les corps se sont formés successivement et progressivement à partir des formes élémentaires végétales et animales[3] qui se produisent et se régénèrent avec une étonnante fécondité. Mais la conservation des races, celle des progrès acquis dans le perfectionnement de l'organisation de l'ordre général seraient compromis par la multiplicité des individus « si la nature n'eût pris des précautions pour restreindre cette multiplication dans des limites qu'elle ne peut jamais franchir. Les animaux se mangent les uns les autres, sauf ceux qui ne vivent que de végétaux; mais ceux-ci sont exposés à être dévorés par les animaux carnassiers. On sait que ce sont les plus forts et les mieux armés qui mangent les plus faibles et que les grandes espèces dévorent les plus petites. » De la sorte « tout ce qui paraît désordre, anomalie rentre sans cesse dans l'ordre général et même y concourt[4] ».

1. *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 191. « En considérant l'importance de cette loi et les lumières qu'elle répand sur les causes qui ont amené l'étonnante diversité des animaux, je tiens plus à l'avoir reconnue et déterminée le premier qu'à la satisfaction d'avoir formé des classes, des ordres, beaucoup de genres et quantité d'espèces en m'occupant de l'art des distinctions, art qui fait presque l'unique objet des études des autres zoologistes. »

2. *Hydrogéologie*, p. 88, 89.

3. Sur l'indépendance des végétaux et des animaux dès l'origine, voir *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 82 à 84.

4. *Philosophie Zoologique*, t. I, p. 111-112. La considération de la multiplicité des animaux à la surface du globe permet d'intégrer dans un système de causes un facteur secondaire de changement qui devra au défaut de vues d'ensemble

L'homme qui se représente la marche de la nature devient « plus réservé dans ses décisions à l'égard de la stabilité qu'il attribue dans la nature à l'état des choses qu'il observe ». Il est en désaccord avec le vulgaire, avec Linné, et la plupart des naturalistes qui se groupent dès l'Empire autour de Cuvier sur l'idée qu'il convient de se faire de l'espèce. Admettre que « les espèces sont immuables et ont eu la création particulière de la part de l'Auteur Suprême de tout ce qui existe », c'est confondre notre propre ouvrage avec l'ouvrage de la nature, quand ce n'est pas céder trop facilement à des préoccupations morales ou religieuses. Le développement et le changement organiques montrent que ce qu'on nomme espèce a été insensiblement et successivement formé, « n'a qu'une constance relative dans son état et ne peut être aussi ancien que la nature[1] ». Ce sont les besoins de la classification et de la nomenclature qui ont entraîné les naturalistes à retenir exclusivement les ressemblances présentées par un certain nombre d'individus dans l'organisation et l'ensemble de leurs parties, à faire abstraction de leur mode de formation et à les envisager comme membres d'espèces qui se sont conservées invariables par la reproduction. Mais, quelque commodité qu'ils aient tiré de cet artifice pour établir un ordre entre les êtres vivants, celui-ci révèle peu à peu son insuffisance. « A mesure qu'on recueille les productions de la nature, à mesure que nos collections s'enrichissent, nous voyons presque tous les vides se remplir et nos lignes de séparation s'effacer. Nous nous trouvons réduits à une détermination arbitraire qui tantôt nous porte à saisir les moindres différences des variétés pour en former le caractère de ce que nous appelons espèce et tantôt nous fait déclarer variété de telle espèce des individus un peu différents que d'autres regardent comme constituant une espèce particulière[2]. » La considération de la marche de la nature destitue la notion d'espèce de toute signification métaphysique; l'approfondissement de la marche de la nature fait ressortir le caractère

et à la considération exclusive du problème de l'hérédité détaché du problème de la vie la place prépondérante que lui accorde Darwin dans l'*Origine des Espèces*.

1. *Discours an XI*, p. 538.
2. Cf. *Discours an XI*, p. 533.

précaire de la notion méthodologique d'espèce. L'un et l'autre autorisent la substitution d'un ordre naturel à l'ordre artificiel auquel on s'est tenu jusqu'ici.

Si l'on envisage l'organisation des différents animaux connus, on remarque différents systèmes d'organisation qui paraissent isolés et susceptibles d'être circonscrits par des limites et constituent des *masses*[1]. La considération des masses substituée à celle des individus et des espèces permet de distribuer méthodiquement les êtres, suivant le degré de complication des différents systèmes, en une série unique et générale qui offre une gradation nuancée. « La nature ayant eu pour but d'arriver à un plan d'organisation qui en permettrait le plus grand perfectionnement (celui des animaux vertébrés), plan très différent de ceux qu'elle a été probablement forcée de créer pour y parvenir, on sent que parmi les nombreux animaux on doit rencontrer non pas un seul système d'organisation perfectionné progressivement, mais divers systèmes très distincts, chacun d'eux ayant dû résulter du point où chaque organe de première importance a commencé d'exister[2]. » Ainsi l'apparition successive de la digestion, de la génération, de la respiration, de la circulation, du système nerveux et du système musculaire, le développement et la complication croissante des organes et des systèmes d'organes qui assurent ces fonctions, les modifications successives survenues dans la disposition générale des parties permettent d'établir six ordres successifs : les infusoires et les polypes; les radiaires et les vers; les insectes et les arachnides; les crustacés, les annélides, les cirrhipèdes et les mollusques; les poissons et les reptiles; les oiseaux et les mammifères. Les lacunes que présente cet ordre naturel doivent être imputées au fait que nous ne connaissons pas tous les animaux qui existent ainsi que

1. *Recherches sur l'organisation*, p. 505, les masses « c'est-à-dire les principaux systèmes d'organisation reconnus qui donnent lieu aux classes et aux grandes familles observées ». Cf. *Discours* an VIII, p. 467.

2. *Philosophie Zoologique*, t. I, p. 171. Les termes employés par Lamarck ne sauraient être pris dans une acception finaliste, car il spécifie que l'harmonie est au terme non au point de départ et donne au terme de *perfection* un sens analogue à celui qu'il a dans l'*Ethique* : « Qui ne sait que dans l'organisation où il se trouve tout corps vivant, quel qu'il soit, est un être réellement parfait, c'est-à-dire à qui il ne manque rien de ce qui lui est nécessaire. » *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 138-139, note.

les espèces qui ont pu être perdues. D'ailleurs les découvertes récentes permettent de concevoir entre les vers et les insectes, les mollusques et les poissons, les oiseaux et les mammifères l'existence d'êtres intermédiaires[1], et le passage demeure plausible de la « *monade* » point animalisé, corpuscule gélatineux transparent aux bimanes et à l'homme. Car, si l'homme n'était distingué des autres animaux que par l'organisation, il serait aisé de montrer le passage des quadrumanes aux bimanes par des changements dans les actions, la station debout, la mastication, et l'apparition d'une race plus perfectionnée qui se serait emparée de la surface du globe, aurait chassé les autres animaux et arrêté les progrès du perfectionnement de leurs facultés, tandis qu'elle-même « se sera successivement créé des besoins nouveaux qui auront excité son industrie et perfectionné graduellement ses moyens et ses facultés ». On conçoit enfin que cette race prééminente ayant la suprématie absolue soit parvenue à mettre entre elle et les autres races une différence considérable. Le besoin de communiquer avec ses semblables, l'acquisition des signes, des sons articulés, de la faculté de parler la distinguent. Cependant l'orang d'Angola et l'orang des Indes ou orang-outan, qui, sous le rapport de l'organisation, sont fort inférieurs à l'homme en facultés corporelles et en intelligence et incapables de station droite continuelle, pourraient être considérés comme les mammifères les plus proches de l'homme[2].

Ainsi se trouve résolu, d'une manière plus complète que Buffon n'avait osé l'espérer, le problème de l'organisation.

*
* *

Le système se fût clos sans doute de la sorte, si l'approfondissement de la loi principale de l'organisation n'avait conduit Lamarck à envisager les difficultés inhérentes à la cause excitatrice des actions et à noter l'insuffisance de la psychologie contemporaine qui se contente de déterminer l'action de l'orga-

1. *Philosophie Zoologique*, t. I, p. 154-155, *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 146 et 150.
2. *Ibid.*, p. 338. Nous avons suivi presque textuellement l'exposition de Lamarck.

nisation sur le caractère, les penchants, et les idées sans se soucier de la répercussion de nos actions et de nos habitudes sur l'organisation. Pour y remédier, il se trouve amené à reprendre l'étude des facultés de telle manière qu'à son terme le naturaliste et le moraliste se rejoignent.

Le mécanisme de l'action des circonstances sur l'être vivant, condition du changement organique, a été présenté d'une manière schématique et rapide; et le défaut de connaissances physiologiques n'a pas permis de préciser le mode d'action du besoin sur l'organisme. Or la considération de l'ordre naturel et de la distribution méthodique des êtres vivants restitue leur complexité aux conditions du changement, leur jeu particulier aux éléments par l'intermédiaire de qui les circonstances agissent sur l'organisme. Elle révèle qu'à partir d'un certain degré de complication la nature a dû transporter à l'intérieur des êtres vivants (puis mettre à leur disposition) la puissance excitatrice des mouvements vitaux et des actions. Cette intériorisation qui constitue la sensibilité ou *sentiment intérieur* coïncide avec l'apparition d'un système d'organes spéciaux en relation avec certains fluides en mouvement : le système nerveux et le fluide nerveux. Or, les nerfs et la moelle allongée apparaissant chez les insectes et les arachnides, il n'y a pas lieu d'admettre avec Condillac, Cabanis et Destutt de Tracy que vivre et sentir est tout un et que le sentiment est un fait commun à tous les animaux. Ils n'ont soutenu cette thèse reprise par des physiologistes comme Le Gallois et Richerand que pour avoir négligé la considération de l'organisation et les études définitives de Haller établissant une distinction entre la *sensibilité* et l'*irritabilité*. En fait les animaux inférieurs, infusoires, polypes, radiaires et vers se bornent à réagir mécaniquement aux excitations venues de l'extérieur parce que « la composition chimique des parties est telle qu'elle les met continuellement dans le cas, tant qu'elles sont vivantes, de se contracter sur elles-mêmes, à la provocation de toute cause irritante[1] ». Mais d'autre part, comme le montrent les recherches de Gall et de Spurzheim sur le système nerveux, le système nerveux se complique au point de présenter chez les animaux vertébrés un organe nouveau composé de deux

1. *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 90.

hémisphères, à qui se doit la production des actes d'intelligence. C'est donc « à tort que l'on a confondu le système des sensations avec le système qui produit les actions de l'entendement et que l'on a supposé que les deux sortes de phénomènes organiques qui en proviennent étaient le résultat d'un seul système d'organes capable de les produire[1] ». Loin que les modes de la vie psychologique tirent leur origine de la sensation au prix de transformations successives, comme le représentent Condillac et les Idéologues, le mouvement, la sensibilité, l'intelligence apparaissent successivement au cours des changements organiques et correspondent à des stades différents de l'organisation.

De la sorte il devient possible de distinguer les animaux en apathiques, sensibles et intelligents. Les animaux apathiques se meuvent par excitation extérieure et sous l'action de la lumière. Toutes leurs parties souples sont animées d'un état de tension, d'un éréthisme particulier qui les rend capables de réaction, l'*organisme*, condition de l'irritabilité. L'*irritabilité*, « faculté que possèdent toutes les parties irritables de l'animal de produire subitement un phénomène local de contraction puis de distension du point affecté[2], » est propre à l'organisation animale[3], n'exige le concours d'aucun organe spécial, se rencontre chez tous les animaux et se conserve après la mort. Dès l'apparition de la moelle allongée et son développement, de nouvelles fonctions surgissent. Les animaux acquièrent la faculté du *mouvement musculaire*, puis la *sensibilité physique* (d'après laquelle l'effort général produit dans tout l'être par une cause extérieure se reporte sur le nerf même qui en fut la première cause); puis la jouissance du *sentiment*. Les différents organes composant le système nerveux communiquent en effet ensemble et sont susceptibles d'éprouver un ébranlement général qui, pris en lui-même, constitue l'émotion intérieure. Il est déterminé tantôt par un sentiment très obscur, « le sentiment d'existence qui résulte de l'ensemble confus des sensations intérieures qui ont lieu constamment pendant la durée de l'existence de l'animal au moyen des impressions continuelles que les mouve-

1. *Philosophie Zoologique*, t. II, p. 248.
2. *Ibid.*, p. 37.
3. Sur la privation d'irritabilité et de contractilité des végétaux, voir l'*Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 89.

ments de la vie exercent sur ses parties intérieures et sensibles[1], » tantôt par les sensations, soit qu'elles demeurent, soit qu'elles suscitent un besoin, ou provoquent l'exercice d'un penchant indépendant de la volonté : le besoin d'assouvir la faim, le désir sexuel, le besoin de fuir la douleur, de rechercher ce qui est agréable à l'individu. Et, comme le fluide nerveux invisible et contenable se trouve à la disposition de l'émotion, le sentiment intérieur devient source d'action et envoie aux muscles le fluide nerveux excitateur suivant une voie centrifuge par le moyen de nerfs spécifiquement distincts[2]. Pour peu que l'action se répète, les fluides subtils se creusent des voies plus faciles et l'être contracte des actions habituelles. Le penchant aux mêmes actions entraîne des inclinations particulières qui deviennent des instincts. Il est possible de déterminer l'origine de l'instinct chez les animaux sans recourir à la métaphysique ni éprouver l'embarras des psychologues. L'instinct des animaux, les actions complexes et l'industrie de certains d'entre eux ne sont que « des penchants qui entraînent, que des sensations provoquent en faisant naître des besoins et qui font composer des moyens et exécuter des actions sans la participation d'aucune pensée, ni d'aucun acte de volonté ». Aussi le sentiment intérieur fait agir les insectes, les arachnides, les crustacés, les annélides et les cirrhipèdes, mais aussi les animaux vertébrés[3].

Dès l'apparition des deux hémisphères, « organe passif conservant les impressions qu'il reçoit », encore très imparfait chez les poissons et les reptiles, remplissant la cavité cranienne chez les oiseaux et les mammifères et fournissant simplement au fluide nerveux le moyen d'exécuter différents phénomènes, l'intelligence surgit. Avec le concours de l'attention « effort du sentiment intérieur d'un individu quand il est ému par un besoin ou par un intérêt quelconque qui est le plus souvent moral,[4] » et, sans qu'il soit nécessaire de voir dans les signes promus par Condillac au

1. *Philosophie Zoologique*, t. II, p. 256-257.
2. *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 228.
3. *Philosophie Zoologique*, t. II, 3e partie, *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, 4e partie, *Système Analytique*, 1re partie, ch. II, 2e partie. Cf. Buffon, *Histoire Naturelle*, t. IV, *Discours sur la nature des animaux*.
4. Cf. *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, p. 236 et *Système analytique*, p. 257 à 260.

rang de causes immédiates davantage que des moyens, les idées simples et complexes se forment à partir des sensations remarquées. Des idées naissent à leur tour tous les actes intellectuels : pensée, imagination, mémoire et jugement. Quel que soit leur mécanisme probable, ils supposent tous la mise en œuvre du sentiment intérieur, l'existence antérieure de sensations, de désirs, de besoins moraux, et peuvent s'éclairer, ainsi que l'a montré Cabanis, par la considération des songes, des altérations physiologiques, des états pathologiques comme le délire et la folie. Quant à la raison, « elle n'est pas un être, mais un état de l'organe de l'entendement, » et se ramène tout simplement à « un degré acquis dans la rectitude des jugements ». Mais alors les animaux vertébrés cessent d'être soumis uniquement aux mouvements du sentiment intérieur. Les idées et les actes intellectuels sont susceptibles d'avoir une répercussion sur l'action et la sensibilité. Ils peuvent déterminer à agir à la suite d'un jugement, c'est-à-dire par volonté. D'autre part la manifestation subite des idées et des pensées peut susciter des émotions morales. Il semble bien par exemple que, dans la mélancolie, l'altération des viscères soit une conséquence plutôt qu'une cause. Ainsi les animaux vertébrés présentent une complexité que méconnaissent les Idéologues attentifs à l'action du physique sur le moral. Pour provenir d'une source commune le physique et le moral partagés peu à peu en deux ordres éminemment distincts conservent quelque chose de commun et réagissent l'un sur l'autre surtout lorsqu'ils paraissent le plus séparés. Il convient donc de compléter l'action du physique sur le moral par l'action du moral sur le physique. A partir d'un certain degré dans l'organisation, une interversion véritable se produit, qui assure l'emprise de l'intelligence sur la sensibilité

Ainsi la considération de l'organisation, la réduction des facultés à des phénomènes purement organiques permettent à Lamarck de demeurer fidèle à Buffon et à Rousseau[1] en subordonnant au point de vue partiel de la connaissance le point de vue plus

1. Cf. Rousseau l'*Émile* et Buffon *Histoire Naturelle*, t. IV, *Discours sur la nature des animaux*. Par là même l'étude de la *Revue Philosophique* de juillet 1878, où G. Compayré interprète la psychologie de Lamarck en fonction des *Principes de Psychologie* de Spencer et des travaux récents sur le système nerveux ne précise pas l'attitude de Lamarck et omet de déterminer la filiation des différents systèmes d'idées du XVIIIe siècle.

général et plus compréhensif de l'action, et en complétant le parallèle établi par eux entre la vie animale et la vie humaine. Aussi, tout en rendant justice au caractère positif de leur œuvre, Lamarck s'éloigne-t-il de Condillac et des Idéologues[1]. N'ayant pas pour but secret de tenter la fusion impossible de la sensation et de l'idée, il n'entend pas pénétrer le mécanisme de la vie psychologique à l'aide de l'analyse des idées et prendre comme point de départ la sensation, l'impression reçue du monde extérieur et chargée d'un contenu représentatif. Remontant au delà de la conscience, il place, avec Buffon et Rousseau, le pivot de la vie psychologique dans le *besoin* « qui établit et dirige les habitudes, la source de toutes les actions, de toutes les facultés, depuis les plus simples jusqu'à celles qui constituent l'instinct, l'industrie, enfin le raisonnement[2] ». Et, bien que l'explication du mécanisme intérieur empruntée au mouvement des fluides conserve un caractère conjectural, l'unité ne s'en trouve pas moins réalisée autour de la vie organique, autour du sentiment intérieur, sans que pourtant la spécificité du mouvement, de la sensibilité, de l'intelligence soit méconnue. En suivant la marche de la nature, l'étude de l'homme, où l'organisation se trouve au plus haut point, se rattache à l'étude des animaux invertébrés et vertébrés, et doit à ce rapprochement une clarté que ni l'introspection ni l'étude des altérations physiologiques ne sont capables de lui donner.

Il suffit que le naturaliste, prenant l'homme tel qu'il lui est offert à l'état de civilisation, restitue l'ensemble des conditions organiques dans lesquelles il se trouve et l'action exercée sur lui par les circonstances pour que la distinction de l'esprit et du cœur se précise et que devienne possible une analyse des penchants et des passions dont la description était abandonnée aux moralistes. L'homme ne trouve d'abord en soi rien d'autre qu'un sentiment intérieur et des penchants généraux dérivant de l'instinct de conservation, la tendance vers le bien-être, l'amour de soi-même, le

1. Condillac occupe d'ailleurs une situation intermédiaire entre Buffon et Rousseau d'une part, les Idéologues de l'autre. Avec les premiers il reconnait que les besoins déterminent les facultés et sont des principes de connaissance (*Traité des Sensations*, p. 261-266, p. 275). Sur Cabanis voir *Philosophie Zoologique*, t. II, p. 395-396.
2. *Ibid.*, *Ibid.*, p. 84.

penchant à dominer et la répugnance pour la destruction, qui tendent machinalement à s'exercer. Peu à peu, en même temps que ses jouissances, ses besoins, ses désirs s'accroissent et se multiplient, ses rapports avec les autres individus et la société varient et compliquent ses intérêts individuels. Mais, tandis que l'intelligence des animaux s'exerce dans les limites circonscrites par les habitudes et les besoins, l'homme acquiert des idées et des connaissances. Après bien des conflits, l'éducation parvient à maîtriser le sentiment intérieur et fait de lui un être raisonnable par une participation à la *raison publique* « qui existe dans chaque pays et dans chaque région du globle selon les lumières des hommes qui les habitent et selon quelques autres causes influentes[1] ». Ainsi l'homme devient non seulement capable de diversifier et de nuancer ses penchants[2], mais il devient encore capable de modifier jusqu'à un certain point son naturel, de se soustraire à l'action désordonnée des passions, de se mettre en harmonie avec la raison et de tendre à la dignité que seul parmi les êtres vivants il est capable d'acquérir. Alors seulement il atteint la vraie philosophie, s'il est vrai que la philosophie se confond avec l'amour de la sagesse. L'amour de la vérité, la mesure, la tolérance, la dureté vis-à-vis de soi-même, la résignation, le respect de l'ordre et de la religion inspirent chacun de ses actes.

Mais ce qui est susceptible de perfectionnement est aussi susceptible d'altérations. En fait l'homme apporte des prédispositions organiques très variables dont l'harmonie peut être troublée par des causes extérieures. D'autre part la civilisation développe des inégalités de conditions qui entraînent nécessairement des inégalités dans le développement intellectuel. Les lumières, la science demeurent l'apanage d'un petit nombre d'individus. L'ordre des passions persiste dans l'homme. Car « on le retrouve partout ce que la nature l'a fait, ayant les mêmes penchants, susceptible des mêmes passions, abusant ou opprimant ses semblables et se tourmentant lui-même ». L'état de société n'est en fin de compte que « l'état où, malgré les lumières acquises et même par elles, le

1. *Philosophie Zoologique*, t. II, p. 410-411.
2. *Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres*, 1re partie.

plus faible en moyens se trouve toujours victime ou dupe de celui qui en possède davantage, état enfin qui asservit toujours l'immense multitude à la domination d'une minorité puissante[1] ». « Cet ordre de choses que l'on voit partout tient à la nature de l'homme, et, quoi qu'on fasse, sera toujours ce qu'il est. Le naturel de l'homme ne s'effacera jamais complètement quoiqu'à l'aide de la raison il puisse être jusqu'à un certain point modifié. » Contrairement aux paradoxes mondains d'Helvétius et aux illusions généreuses de Condorcet, l'effort de l'intelligence ne parvient pas à ébranler l'ordre des passions et la raison ne s'est dégagée de la nature que pour constater son propre artifice et l'empire absolu de la nature.

III. — Lamarck et la pensée moderne.

Il eût été difficile de donner de ce système d'idées envisagé dans ses grandes lignes et dégagé de toute considération physique, botanique ou zoologique particulière une présentation rigoureusement déductive. Aussi bien ne se rencontre-t-elle pas chez Lamarck qu'un déplacement constant de l'attention et l'enchaînement des découvertes obligent à remanier constamment l'ordre de ses idées et leur mode d'exposition. Et il semble qu'il y ait eu plus d'intérêt à préciser la direction des raisonnements et des principes admis au cours de sa recherche. Comme Buffon, Lamarck se trouve à un moment où les sciences de la vie sont encore en voie de constitution; où, suivant l'expression d'Auguste Comte, « la biologie était incessamment ballottée entre la métaphysique qui tendait à la retenir et la physique qui tendait à l'absorber, entre l'esprit de Stahl et l'esprit de Boerhaave ». Mais, chez lui, les deux courants ne s'affrontent que pour se limiter réciproquement et même se compléter en un sens. Partagé entre le sentiment de vie et l'intelligence de la légalité de la nature, Lamarck tente de ramener la vie comme création à la vie comme « ordre de choses » dépendant d'un ordre de choses plus vaste, la nature, tout en donnant plus de souplesse au mécanisme de Borelli.

1. *Système Analytique*, p. 206, cf. p. 161 et 282.

Là où Lamarck tente de donner une explication physique de la vie en déterminant ses conditions d'existence à partir des causes actuelles, il fait fonds sur des données scientifiques insuffisamment stables, témoigne d'une trop grande confiance dans la physique et dans la seule puissance du raisonnement. Le désir d'affirmer la spécificité de l'organe fausse l'appréciation qu'il porte sur les travaux de l'école de Rouelle et les découvertes des chimistes contemporains. Défiant à l'égard de l'expérimentation, il ne tient pas compte des expériences sur la décomposition de l'eau, de l'air et la combustion comme phénomène d'oxydation, qui permettent à Fourcroy d'indiquer, dans sa *Philosophie chimique*, le rôle respectif d'agents chimiques comme l'hydrogène et l'azote dans la formation des végétaux et des animaux ; à Lavoisier et à Laplace de rendre raison de la chaleur animale et d'assimiler la vie à un processus d'oxydation. Il ne s'aperçoit pas qu'elles ruinent certaines des considérations physiques auxquelles il demeure attaché : la doctrine des quatre éléments et la théorie du calorique. Les moyens généraux et les moyens particuliers auxquels il fait appel demeurent conjecturaux au regard de la science contemporaine. Et pourtant il importe de retenir que Lamarck, après Buffon, aborde des forces réputées mystérieuses en physicien et affirme leur intelligibilité.

Là où Lamarck tente de donner une explication physique de l'organisation, le génie du naturaliste exploite une carrière nouvelle. La complexité des faits se révèle qui restitue le jeu des actions réciproques ; le mécanisme se détend ; les observations surgissent en grand nombre et se coordonnent. Et Lamarck, en mesure d'aborder non seulement le développement organique comme Buffon, mais encore le changement organique, détermine en quatre lois définitivement acquises à la science l'ensemble des conditions intérieures et extérieures qui provoquent développement et changement. Il est pleinement conscient de l'importance que prend la distinction entre l'organe et la fonction, introduite grâce aux travaux des Swammerdam, des Leuvenhoeck, des Vésale, des Boerhaave et devenue suffisamment courante au XVIIIe siècle pour qu'on la puisse rencontrer chez Diderot, ce vulgarisateur de génie qui embrasse les données de seconde main avec l'enthousiasme contagieux et mobile des lyriques. Et, s'il n'a pas le mérite de la découvrir, il a du moins celui de préciser la subordination de l'organe à

la fonction, la subordination de la fonction au milieu extérieur. Mais l'étude de la surface du globe et des fossiles (unissant la géologie et la paléontologie) peuvent dévoiler les caractères du milieu extérieur, l'ignorance où l'on est encore sur la nature et le rôle des liquides de l'organisme et des tissus ne permet pas de se représenter le milieu intérieur d'une manière suffisamment concrète. Pour déterminer les rapports de l'être vivant avec le milieu extérieur, Lamarck est tenu d'aborder le milieu intérieur par le biais psychologique, d'utiliser les données qui nous sont fournies par la conscience intime de nos états et de nos mouvements et de restituer la réalité physiologique qu'elles traduisent. C'est ainsi que le besoin et l'habitude interviennent au cours de l'explication, non à titre de facteurs psychologiques comme une connaissance superficielle de l'œuvre le laisserait supposer et comme on l'a cru trop souvent [1], mais à titre d'éléments permettant d'approfondir les conditions organiques de l'action.

Conduit par ces préoccupations de naturaliste à aborder la vie psychologique sans avoir pris comme point de départ la considération exclusive de l'homme; attentif au parallélisme de la vie animale et de la vie humaine, Lamarck restitue sa complexité à l'être intérieur, leur spécificité à la mobilité, à la sensibilité, à l'intelligence. Bien que sa conception du système nerveux demeure sur certains points schématique et incertaine, bien qu'il ne tire pas un parti suffisant des études de Bichat sur l'autonomie du grand sympathique comme système nerveux, Lamarck ne se contente pas d'accentuer comme Cabanis, Tracy et Stendhal le caractère primordial de l'émotion, dont il détermine l'origine organique. Il révèle encore l'empire que prend, à un certain moment de l'organisation, l'intelligence sur la sensibilité. Il comble ainsi la lacune présentée par les Idéologues, les écoles française et américaine contemporaines, William James et Ribot, lorsqu'ils font de l'action du physique sur le moral l'objet exclusif de toute recherche positive et tiennent pour inconcevable l'action du moral sur le physique [2]. On ne saurait trop attirer l'attention sur cette interversion des rapports

1. Packard a bien prévenu cette confusion faite même par Le Dantec, cf. *Op. cit.*, p. 350-353.

2. Cf. R. Lenoir. *La Psychologie de Ribot et la Pensée contemporaine* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov.-déc. 1919, p. 757 à 760.

entre le moral et le physique, qui était déjà indiquée chez Buffon, qui se trouve chez Bichat et Comte sous la forme plus physiologique d'une interversion des rapports entre la vie organique et la vie animale [1], chez Renouvier sous la forme plus métaphysique d'un passage de la spontanéité simple à la spontanéité libre par le développement de la volonté [2]. Elle est d'un intérêt capital : sans elle, il serait impossible, à moins d'être dupe d'un simplisme grossier ou de déductions abstraites, de rendre raison de la formation, du développement et des transformations de la vie psychologique.

Mais l'originalité de Lamarck est surtout d'avoir étendu au domaine de la vie le principe de la transformation provenant des sciences physiques et universellement accepté au XVIIIe siècle, mais dont Buffon était encore tenu en 1751 de désavouer l'esprit [3]. Sans avoir jamais accordé à la notion d'espèce une valeur métaphysique et sans être passé, comme on l'a cru, par une interversion soudaine, de l'idée d'immutabilité à l'idée de mutabilité [4], Lamarck sait, dès le discours préliminaire de son premier ouvrage, que tout, dans la nature, est activité incessante, création, destruction, muta-

1. Comte. *Cours de philosophie positive*, 2e Éd. 1864, t. III, 40e leçon, p. 206, 207, et 44e leçon, p. 489. « Mais dans l'homme lui-même cette admirable interversion de l'ordre général du monde vivant ne commence à devenir compréhensible qu'à l'aide d'un développement très notable de l'intelligence et de la sociabilité qui tend de plus en plus à transformer artificiellement l'espèce humaine en un seul individu, immense et éternel doué d'une action constamment progressive sur la nature extérieure. C'est uniquement sous ce point de vue qu'on peut considérer avec justesse cette subordination volontaire et systématique de la vie végétale à la vie animale comme le type vers lequel tend sans cesse l'humanité civilisée, quoiqu'il ne doive jamais être entièrement réalisé. »

2. Renouvier, *Essais de critique générale, 2e Essai, Traité de psychologie rationnelle* (rééd. 1912) p. 204 à 211, cf. p. 231-232.

3. Réponse de Buffon aux députés et au syndic de la Faculté de théologie, 12 mars 1751, *Histoire naturelle*, t. III, p. XIII.

4. Le texte de l'appendice aux *Recherches sur l'organisation* : « J'ai longtemps pensé qu'il y avait des espèces constantes dans la nature et qu'elles étaient constituées par des individus qui appartiennent à chacune d'elles. Maintenant je suis convaincu que j'étais dans l'erreur à cet égard et qu'il n'y a réellement dans la nature que des individus » et la définition donnée de l'espèce dans le *Dictionnaire de botanique* ne sauraient être interprétés, ainsi que le fait Delbos dans la *Philosophie française*, p. 222, comme des témoignages de l'adhésion première de Lamarck à l'idée d'immutabilité. Ces *espèces* sont prises ici dans un sens purement *méthodologique*. Et les textes indiquent que Lamarck a accepté, dans ses classifications, comme unité systématique, l'espèce de Linné jusqu'à ce que ses observations lui révèlent le caractère abstrait, artificiel et arbitraire de ce groupement. Ses réflexions le conduisent au même point où ses observations et ses cultures expérimentales conduiront Jordan.

tion. Mais il sait aussi que les mutations, quelles qu'elles soient, peuvent être l'objet d'une recherche physique et d'une connaissance positive. Pénétré comme ses contemporains de l'esprit de la physique, il ne croit pas que la réalité concrète du temps ou de la durée soit un élément essentiel mais irrationnel qui doive déconcerter l'intelligence et flatter l'imagination. Dès qu'il peut substituer la considération de l'ensemble des êtres vivants à celle des individus, ses observations et ses découvertes deviennent l'objet d'une méditation. Guidé par Condillac, il réfléchit sur l'origine et la liaison de ses idées, s'en forme un tableau dans l'ordre le plus naturel, dégage des faits généraux et des lois constantes. Ainsi, de la même manière dont Voltaire, Montesquieu, d'Alembert, Rousseau et Condorcet donnent une explication génétique des transformations politiques et morales survenues dans les sociétés humaines ou du développement de l'esprit humain, Lamarck entreprend de donner une explication génétique des êtres vivants. Pour substituer la réalité concrète aux entités scolastiques entretenues par les faiseurs de systèmes, il avait été nécessaire à Buffon de rejoindre l'individu. Pour constituer la science de cette réalité, il devient nécessaire à Lamarck de dépasser l'individu, de s'affranchir de l'événement, de discerner le général et l'accidentel. Évitant toute confusion entre l'histoire de la vie et la science de la vie, il n'entend aucunement décrire la succession effective des transformations qui ont eu lieu depuis l'apparition de la vie, mais seulement déterminer les lois et les facteurs de transformation, moyens logiques qui nous permettent d'établir un ordre rationnel dans un domaine où rien ne nous permet encore d'avoir des données suffisamment précises sur la durée des mutations géologiques et vitales, nécessaires pour l'établissement d'un ordre chronologique. Par là son œuvre est sans commune mesure avec les travaux de contemporains comme Maillet, Maupertuis, Diderot, Robinet et Charles Bonnet en qui on a voulu voir des précurseurs de Lamarck : Il demeure également étranger aux réminiscences d'Aristote et de Leibniz et aux expériences de chimie végétale qui peuvent faire admettre entre les trois règnes une continuité. Loin de suivre une marche unilatérale, les mutations se déplacent en éventail et suivent des directions divergentes, ce qui ne rend que plus nécessaire l'établissement d'une continuité idéale dans les masses. La *Philosophie*

Zoologique rejoint l'*Essai sur les Mœurs*, l'*Esprit des Lois* et l'*Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'Esprit humain*. La conception du monde s'achève et se complète. Le discrédit des mythes théologiques a pu livrer le monde à la durée, à l'action des forces naturelles, à l'empire du changement; la durée ne constitue pas un obstacle à l'œuvre de science; l'action des forces naturelles, qu'elles soient célestes ou terrestres, peut se ramener à des lois; toutes les transformations observées dans les espaces inter-planétaires ou à la surface du globe sont assujetties à ces lois et supposent le concours de circonstances que la science parvient à déterminer. L'astronomie, l'étude de la surface du globe, l'étude des fossiles et des êtres vivants, la science des mœurs deviennent les maillons d'une chaîne encyclopédique à partir de la physique et renfermant « des vérités éternelles où rien n'est le produit de notre imagination ». Grâce à la collaboration de tous les esprits, le XVIIIe siècle peut étendre l'empire des lois naturelles sur la nature, la vie et la société.

Et une sorte de mysticisme scientifique, de pythagorisme s'empare de l'intelligence qui s'oublie à contempler le jeu silencieux des planètes. Mais là où l'intelligence se satisfait, le sentiment s'inquiète. Chaque progrès de la connaissance positive appauvrit la veine trouble de déisme scientifique qui se dissipe après avoir suscité des mouvements d'imagination collective et animé les fêtes révolutionnaires. Toutes les tendances imprécises que satisfont Rousseau, Diderot, Senancour se réfugient dans l'art. La poésie de la vie peut émouvoir le savant sans qu'il songe, comme le fera notre époque, à assimiler son mouvement à la création artistique. Car le vivant s'est dépouillé de toutes les apparences tissues par l'imagination psychologique. La puissance créatrice se trouve prise au réseau des lois; c'est une longue histoire morne qui se déroule, c'est un mécanisme aveugle qui ne connaît pas de limites; c'est l'homme dépendant de la nature par la partie la plus profonde de lui-même, courbé sous la fatalité biologique, esclave de l'ordre des passions. C'est la raison qui apprend du même coup son origine naturelle et son divorce avec la nature. Dans l'œuvre qu'elle vient de constituer, il est quelque chose d'hostile à l'intelligence parce qu'il est, dans la nature, quelque chose qui emporte la raison. L'activité intellectuelle cesse

de donner le sentiment de sécurité et de plénitude à quoi tendent inconsciemment tous les efforts de l'homme. Les espérances d'hier, la foi dans la raison, la foi dans le progrès se dissipent au milieu d'une atmosphère de découragement, de résignation, et de tristesse. Et les auditeurs du Muséum éprouvent un malaise à entendre Lamarck dévoiler, avec la sérénité âpre qui sera celle de Vigny, « la nature impassible et toujours agissante ».

Ainsi, dès que l'affaiblissement de l'intelligence énervée par des secousses sociales trop violentes et trop meurtrières entraîne la disparition de la civilisation française tutrice de la pensée européenne, le sentiment destitue la science de son rayonnement, de sa fonction sociale, de sa valeur éthique. Toute discipline est abolie; tout sentiment de véracité disparaît. Maîtresse, l'imagination vit au jour le jour; attentive aux victoires du cœur comme aux victoires militaires, elle glorifie l'événement et métamorphose l'accident en épopée. Cessant d'être contenues dans les cadres du symbolisme scientifique, les forces naturelles s'épandent sur le monde voué au chaos. La renaissance religieuse de la Restauration et la métaphysique allemande introduite par les penseurs officiels s'unissent pour substituer aux corps d'explications scientifiques et positives que la France, fidèle à la tradition hellénique, élabore depuis plus de deux siècles, un ensemble d'explications mythologiques propres à satisfaire tout au plus une civilisation qui a pu compter des savants, mais qui n'a jamais eu avec l'esprit de la science un contact assez prolongé et assez intime pour découvrir sa valeur éthique et faire passer dans les mœurs l'amour de la vérité. La philosophie de l'histoire remplace la science des mœurs; la philosophie de la nature remplace la biologie. L'idée de finalité réapparaît. La considération des espèces, des genres, des individus se substitue à la considération des lois. Le dogme théologique de la création est reçu plus fidèlement et plus passivement qu'il ne le fut même au XVIIe siècle; et les savants réunis autour de Cuvier, tenus de réserver les questions d'origine et de fin et la fixité des espèces, ne peuvent qu'être hostiles à l'idée de transformation et employer leur crédit à interrompre la carrière des idées de Lamarck. L'argumentation de Cuvier l'emporte même auprès d'Auguste Comte, car le positivisme marque à la fois l'apogée et le déclin de l'esprit positif. Et, si disposés soient Blain-

ville, Geoffroy Saint-Hilaire et Auguste Comte à rendre hommage à Lamarck, ils méconnaissent en un sens l'enchaînement de ses idées, la cohérence de son œuvre et l'esprit de sa philosophie[1].

Cependant, à mesure que s'atténue la faveur de l'éclectisme et que s'affirme l'autorité tyrannique de Kant, de Hegel, puis de Spencer, les esprits, développant les indications contenues dans *la Critique du Jugement*, substituent peu à peu à l'idée de création l'idée d'évolution. Prenant comme point de départ l'impression produite sur l'imagination par le spectacle de la vie, ils s'autorisent d'un simple mouvement de sensibilité pour restituer à la vie et à l'organisation l'acception métaphysique que leur accordait Stahl, rompre toute continuité d'esprit ou de fait entre les sciences physiques et les sciences de la vie et opposer l'organique à l'inorganique comme l'esprit à la matière. Une méconnaissance singulière de l'histoire des sciences leur permet, sans qu'on s'en émeuve, de tenir pour non avenues les découvertes de deux siècles et d'assimiler le mouvement vital au développement d'une disposition originaire, à un épanouissement. Sans faire état du milieu extérieur et du milieu intérieur où Claude Bernard vient de placer les conditions d'existence de la vie, ils renouvellent la tentative d'Aristote et de Leibniz pour atteindre le principe métaphysique de l'évolution et le placent dans une divinité déchue de l'éternité, poursuivant à travers la durée, comme une simple créature, sa réalisation. Et, comme la France refuse de se reconnaître dans le XVIIIe siècle malgré Michelet et malgré Taine, un nouvel esprit se fait jour dont il est possible de suivre le trajet chez Ravaisson, Boutroux, Bergson et même chez Cournot et Renouvier[2]; car, pour

1. Comte, considérant que la classification des animaux inférieurs est la seule acquisition définitive de Lamarck, critique dans la 42e leçon du *Cours de philosophie positive* « sa naïve imagination ». La combinaison de l'action des circonstances extérieures sur l'organisme et de la tendance à fixer dans la race les modifications ne lui apparait plus que « comme une ingénieuse hypothèse dont la fausseté radicale est pleinement reconnue par presque tous les naturalistes » (p. 390). « Le principe général de la doctrine de Lamarck doit donc à tous égards être reconnu directement contradictoire aux vraies raisons fondamentales de l'organisation et de la vie » (p. 394) et, suivant « la lumineuse argumentation de Cuvier, » les espèces restent fixes. Nous nous proposons d'ailleurs de préciser ultérieurement la conception de la biologie chez Auguste Comte.

2. Les œuvres des métaphysiciens modernes offrent d'une manière générale une conception si peu scientifique de la biologie et si éloignée en même temps de la science contemporaine qu'elles justifient toutes les réserves que l'on peut faire à leur sujet. D'ailleurs, seul, Renouvier a exposé, dans les *Principes de la*

être des mathématiciens et des physiciens, ces grands esprits n'en sont pas moins portés par leurs préoccupations morales à restreindre la signification de la science et à concevoir en métaphysiciens l'étude des êtres vivants. Aussi bien ne relève-t-elle plus de la science mais de la métaphysique, si l'individu, la durée, la qualité, la contingence et la liberté morale sont ses caractéristiques essentielles. Le romantisme et le symbolisme aidant, le philosophe, en quête de communion mystique, entreprend le poème de la vie, le roman de l'évolution.

On comprend ainsi à quel oubli eût été vouée l'œuvre de Lamarck si les milieux scientifiques français respectueux de l'histoire des sciences et de l'enchaînement des découvertes n'étaient demeurés attachés à nos traditions intellectuelles. Sans doute ils avaient partagé les critiques adressées par Auguste Comte à Lamarck; ils étaient trop curieux d'expériences et trop prudents à la fois pour s'abandonner aux vues d'ensemble; ils avaient pu tenir de Blainville, puis de Charles Robin l'idée d'une science concernant l'action du milieu sur l'organisme, sans voir là davantage qu'une discipline particulière. Et Claude Bernard lui-même ne semble guère avoir soupçonné que la notion de fonction, telle qu'il l'introduisait en physiologie, avait constitué le pivot de la pensée de Lamarck. Il faut, autour de 1870, la répercussion de l'*Origine des Espèces* pour que les savants demeurés étrangers au transformisme se réconcilient avec les généralisateurs, découvrent les connexions qui lient le problème de l'hérédité à l'action des milieux et restituent à la *Philosophie Zoologique* (dont une réimpression vient d'être faite par les soins de Charles Martin en 1873) sa signification véritable. Ils ne voient pas seulement en Lamarck le fondateur de la science des milieux; ils trouvent, dans l'action directe ou indirecte du milieu telle qu'elle a été énoncée et en quelque sorte codifiée par Lamarck, une cause naturelle de variation ayant un caractère moins accidentel et plus général que les hasards de la fécondation sexuelle invoqués par Darwin. Les idées de Lamarck sont réintroduites dans la spéculation scientifique; d'abord combinées avec

Nature (p. 152 à 159) l'œuvre de Lamarck; son moralisme et une assimilation injustifiée de *la Critique du jugement* et de *la Philosophie Zoologique* (p. 265) y assurent la confusion de l'idée d'évolution et de l'idée de transformation.

les idées de Darwin, elles conquièrent peu à peu leur indépendance propre. Giard le premier contribue à leur propagation par sa distinction des facteurs primaires et des facteurs secondaires du changement. Rabaud montre quelle hypothèse de travail féconde elles constituent, cependant que Le Dantec, avec une grande justesse critique, restaure leur enchaînement, rattache la théorie du développement et du changement organiques à la théorie de la vie et accentue le caractère physique de la spéculation de Lamarck. Tandis que les savants américains Hyde, Cope, constituent une école néo-lamarkienne, on se rend compte chez nous que les découvertes scientifiques de Lamarck, si précieuses soient-elles, ne conservent peut-être leur valeur que pour avoir été accompagnées d'une critique scientifique et même d'une philosophie des sciences.

Il reste aux pensées libres, qui ne sauraient accepter le divorce de la science et de la spéculation philosophique, à dégager de l'étude de Lamarck la leçon qu'elle comporte. Sans doute nous ne pouvons nous soustraire aux influences de notre temps et nous subissons inconsciemment l'action trouble des courants mal définis qui s'entre-croisent dans l'anarchie contemporaine. Mais la confrontation de la conception du monde et de l'homme contenue dans la philosophie de l'évolution avec la conception du monde et de l'homme contenue dans un système d'idées qui affirme l'universalité du changement et la possibilité de déterminer partout et toujours les lois du changement, suffit à provoquer un retour sur nous-mêmes. Elle accuse le recul de nos traditions intellectuelles, la confusion et les défaillances de la pensée en France au XIX[e] siècle. Elle rétablit dans leurs droits deux siècles de pensée française escamotés, pour ainsi dire, par Victor Cousin et fournit les éléments d'une commune mesure pour l'appréciation du siècle passé. Moins que tout autre « le siècle de l'histoire » a été capable de surmonter le changement qui est la loi commune de la nature, de la vie et de la société. Pour mettre la connaissance et l'action à l'abri des fluctuations, pour satisfaire au besoin de sécurité, il a usé de moyens de fortune suggérés par l'imagination. Il a oublié que seul l'exercice mesuré de l'intelligence et le symbolisme scientifique sont capables d'assurer à la connaissance sa continuité, sa

virilité à l'action. De là les incertitudes de la biologie et les retards apportés à la constitution d'une science des sociétés humaines. Cédant au sentiment de vie, épris de qualités, nous avons cru retrouver, dans l'Allemagne romantique, dans la Grèce décadente, dans l'Asie, le secret des mystères de la Bonne déesse. L'empressement mis à conquérir les grades de l'initiation témoignait assez que nous avions perdu presque tous le secret de notre civilisation, de la civilisation occidentale. Il est pourtant dans la philosophie de Descartes, dans l'*Histoire Naturelle* de Buffon, dans *l'Essai sur les Mœurs*, *l'Esprit des Lois* et la *Philosophie Zoologique*. Toutes ces œuvres ne sont qu'un même effort pour « voir les choses comme elles sont »; elles supposent au même degré l'intelligence du caractère positif de la connaissance et du caractère rationnel de nos explications; l'empire sur soi-même; la maîtrise des sentiments. En elles, la science et l'action se confondent dans la sagesse, la *sapientia humana*.

Il n'est pas indifférent que Lamarck, par l'orientation de son œuvre et l'exemple de sa vie, nous le rappelle. L'éclectisme, le syncrétisme d'école, une curiosité sans mesure pour les pensées étrangères reprenant, comme avant 1914, la direction de la pensée française au moment où nous n'avons encore rien fait pour remédier à l'ignorance où nous sommes de notre propre passé, donnerait peut-être l'illusion de la vie intellectuelle. Tôt ou tard les événements mondiaux où nous sommes engagés depuis 1914 révèleraient la vanité de leur tentative, signifieraient à l'intelligence sa déchéance et la mort de ce qui ne participe ni à l'action ni à la vie des peuples. Entre une pensée ombratile, sans vie, sans âme et l'humanisme français, il nous faut choisir.

RAYMOND LENOIR.

La vraie signification de la loi de Weber

La loi qui porte le nom de Weber paraît avoir perdu depuis longtemps la vertu qui en a fait pendant de si longues années un aliment de recherches si actives et un ferment si puissant de spéculation et de controverse. Lorsque Fechner la déchiffra dans les traités de son prédécesseur et la présenta, sous le nom d'un autre, avec un vêtement qu'elle ne tenait que de lui, il sembla qu'une lumière nouvelle vint encore une fois éclairer l'esprit des philosophes. Cependant les expériences engagées ne donnèrent pas tout le résultat qu'on en attendait. Non seulement elles soumirent la loi à des limites et à des dérogations assez surprenantes, mais elles forcèrent encore à modifier assez profondément l'idée très haute qu'on avait aimé de s'en faire. L'interprétation propre de Fechner, qui donnait une fin supérieurement intéressante aux recherches, se trouva condamnée dans son principe et perdit en peu d'années tous ses partisans. La spéculation qu'il avait inaugurée en subit une dépréciation dont l'effet se propagea d'une manière aussi sûre que lente. Les recherches commencées se poursuivirent, mais l'âme y manquait. Si la loi de Weber n'est qu'une illusion de la perception interne, ou même de la perception externe, elle ne peut prétendre à retenir l'intérêt qui n'appartient légitimement qu'aux lois profondes et véritables des choses. L'idée d'une prestidigitation psycho-physique, répandue, sous des formes très différentes, en Allemagne, par Wundt, et en France, par M. Bergson, a fait son chemin dans tous les milieux. De jour en jour, les critiques se présentent comme plus uniformément négatives[1], les communications s'espacent dans les recueils qu'elles

1. Voir Kostylef, *La crise de la psychologie expérimentale*, 1911 ; Van Biervliet, *La psychologie quantitative*, 1907 ; Bourdon, La loi de Weber et la loi de Fechner (*Revue philos.*, juillet-août 1919).

remplissaient et n'attirent plus l'attention. Elles semblent à peine y prétendre. Un véritable désintéressement intellectuel se manifeste dans tous les pays à l'égard d'un problème qu'on a envisagé sous tant de faces, qui a déçu tant d'espoirs acharnés et dont la faculté de renouvellement semble épuisée. Cependant nous ne croyons pas qu'on ait tout dit sur la loi de Weber, ni même peut-être l'essentiel.

L'étude de l'évolution du problème et des recherches dites « psycho-physiques[1] » peut apporter par elle-même une preuve que, sous le même nom de loi de Weber, on a entendu et désigné la loi des phénomènes les plus différents, dont les différences cependant, pour une part n'ont point été aperçues, pour une autre part ont bien été relevées de quelque manière, mais aussi jugées communément de peu d'importance, alors même que l'expérience bien consultée était loin de justifier toutes ces applications de la loi.

Weber, qui le premier s'efforce et parvient jusqu'à un certain point à dégager une loi des variations minima de la conscience sous l'influence des accroissements d'intensité des excitations externes, ne croit pas avoir ainsi découvert une relation tout empirique entre deux ordres de variations. Il donne à cette loi une autre portée qui doit sembler au premier abord plus étendue et qui pourrait en réalité l'être beaucoup moins : c'est d'exprimer dans un cas particulier une relation beaucoup plus générale, nécessaire et même évidente et *a priori* entre la sensation et l'excitation. Il regarde visiblement comme évident *a priori* que la sensation ne peut être qu'une image, un reflet de l'excitation, et comme, dans le cas particulier qu'il étudie, la conscience éprouve des variations pareilles sous l'action d'accroissements d'intensité externes cependant inégaux, il se félicite au moins de pouvoir trouver dans les accroissements une constante qui corresponde à la constante interne, c'est la constance de leur rapport aux intensités, et il ne doute pas, il lui semble hors de doute et clair comme le jour que la relation qu'il découvre est seulement la relation de ces deux constantes. « Il est évident que nous sentons, non pas le

1. A notre avis, le terme proposé par Fechner correspond parfaitement à la nature du problème, et nous espérons que cet article en fera la preuve; mais il est certain que, pratiquement, le problème étudié a toujours été un problème, ou purement physique, ou purement physiologique, ou purement psychologique, suivant les interprétations données du rapport de Weber.

poids, mais le rapport des différences de poids[1]. » Il faut avouer que, si la relation de Weber n'exprimait que cela, elle exprimerait une singulière banalité[2]. C'est le premier type d'une confusion qui n'a jamais été relevée, jamais même soupçonnée, et qui a profondément contribué à obscurcir la signification de toutes les recherches psycho-physiques.

Sur un autre point, les idées de Weber témoignent d'une confusion qui ne s'est pas à vrai dire imposée de la même manière inconsciente, qui a même été dénoncée de bonne heure avec une grande force par Hering[3], mais qui, ainsi révélée, n'a presque rien perdu pour cela de sa généralité et, pourrait-on dire, de son crédit : c'est la confusion, devenue, par conséquent, l'assimilation plus ou moins explicite et plus ou moins générale des réactions à l'intensité avec les réactions à l'extension ou à la qualité pure. Une même loi, croyait Weber, avec cette propension aux hypothèses qui paraît le caractériser si curieusement en cette matière, une même loi doit s'appliquer à toutes nos manières de réagir aux accroissements externes, qu'il s'agisse des accroissements de la force vive de l'excitation, ou de ceux des espaces perçus, ou de ceux des quantités vibratoires qui correspondent aux variations qualitatives des sons. C'est ainsi qu'il admettait sans critique et presque sans preuves[4] que la loi qu'il avait cherché à établir essentiellement par des expériences sur les pesées[5] s'appliquait à l'appréciation des distances par l'œil. C'est ainsi qu'ayant relevé les expériences de Delezenne sur les plus petites différences de vibrations sonores saisissables à une oreille exercée, il formait immédiatement l'hypothèse que cette différence est en rapport constant avec le nombre de vibrations[6], hypothèse toute gratuite et que l'expérience a formellement démentie en révélant que cette différence, du reste infiniment plus petite que Delezenne ne l'admettait, reste à peu près la même pour toutes les hauteurs.

1. *Programmata collecta*, fasc. I, p. 172-173.
2. En dépit de la prétention de Weber à y révéler *eine aüsserst interessante psychologische Erscheinung* (*Tastsinn und Gemeingefühl*, *Handwörterbuch der Physiologie* de Wagner, III, II, p. 561).
3. Ueber Fechner's psychophysisches Gesetz, Sitzungsberichte der mathem. Naturwiss., *Cl. der Wiener Akad. der Wiss.*, Vol. LXXII, 3e partie, p. 311-316.
4. *Tastsinn, loc. cit.*
5. *Progr.*, p. 86, 91-92.
6. *Progr. coll.*, fasc. I, p. 174.

Le préjugé — ou en tout cas le postulat — qui le conduit à ces généralisations hasardeuses semble bien être encore l'opinion que la perception sous toutes ses formes n'est dans le sujet percevant qu'une faculté d'enregistrement. S'il en est ainsi, en effet, on doit croire assez naturellement qu'elle enregistrera suivant le même procédé (la même loi) tous les rapports numériques d'excitations, quelque hétérogénéité qui puisse exister dans les impressions brutes que ces excitations font sur nous sous les aspects de la qualité, de l'extension et de l'intensité. Et ainsi la même vue préconçue sur la nature spectaculaire de la perception paraît conduire Weber à la fois à donner de la relation qu'il découvre une interprétation qui la banalise et à lui attribuer une portée qui devance les expériences.

Il n'est pas besoin de dire que cette vue est restée générale, qu'elle est le principe commun sur lequel s'accordent les psychophysiciens et leurs adversaires, et l'on comprend que, si elle entraîne des confusions fâcheuses pour les recherches psychophysiques, ces confusions n'ont pu manquer d'être universelles et presque invincibles.

Certes, de la banalité de l'interprétation wébérienne, la loi de Weber est sortie de bonne heure. C'est le mérite de Fechner de l'en avoir tirée. Là où Weber n'apercevait qu'une égale *différenciation* interne de rapports externes égaux, Fechner prétend atteindre, comme on sait, des *différences* internes égales correspondant à ces rapports. La conscience ne nous fait plus seulement connaître les variations d'intensité, elle devient elle-même intensité. Au tableau physique de la succession des accroissements juste perceptibles à partir du minimum perceptible correspond le tableau psychologique de la succession des accroissements de conscience à partir du seuil de conscience, c'est-à-dire de la moindre conscience, qui, comme telle, ne peut provenir elle-même d'un accroissement et, par suite, doit être considérée comme d'intensité nulle. Or, il suffisait de rapprocher ces deux tableaux pour faire ressortir ce paradoxe : les intensités inégales externes sont enregistrées en nous en intensités égales. La sensation croît en nous, non comme l'excitation, mais comme son logarithme. Nous ne reflètons pas toute l'intensité externe qui nous affecte. Les accroissements toujours plus grands de la cause sont perçus en accroissements égaux de

l'effet, ces accroissements qui, partant du zéro de conscience, s'additionnent comme des unités à chaque changement de la sensation. La banalité de la relation chez Weber devient ici une singularité même déconcertante.

Il n'est guère douteux que c'est cette singularité revêtue par la loi de Weber dans l'interprétation de Fechner qui en a assuré l'étonnante fortune; et c'est, du reste, un fait qu'elle avait pu poursuivre jusqu'au moment de sa métamorphose d'assez longues années d'une existence tranquille et sage sans soulever autour d'elle aucune émotion. Maintenant, quoi que l'on puisse penser du détour par où Fechner a été conduit à remplacer dans la loi de Weber l'évidence par le paradoxe et la convenance par la disconvenance, il faut reconnaître que son interprétation exprime un élément essentiel, sinon le seul qui compte, de la relation de variations qui est en cause. Sous l'action d'une excitation dont la force vive croit d'une manière *continue*, le sujet change de sentiment d'une manière *discontinue* et toujours *plus lentement*. Il y a là un mystère (et nullement une évidence), dont le secret provocant a été le véritable stimulant de toutes les recherches psychophysiques, et dont la réalité ne pourrait être méconnue encore de nos jours sans le plus grand dommage pour la phychologie tout entière.

Ce qu'on peut reprocher à Fechner, c'est moins d'avoir signalé ce mystère que de l'avoir épaissi en inconséquence et d'avoir rendu la solution du problème impossible dans les données mêmes de ce problème.

Il semble qu'il va de soi que, si le sujet percevant marque quelque indépendance à l'égard des excitations qui tendent à pénétrer en lui, c'est que la perception n'est pas une simple fonction de l'excitation externe, mais qu'elle est aussi liée à quelque activité interne dont l'objet n'est peut-être pas uniquement perceptif, c'est-à-dire représentatif. Telle n'est pas cependant l'opinion de Fechner. Lorsqu'il se défend [1] contre les critiques de Mach et de Hering qui lui reprochent justement de prêter à l'effet comme une indépendance inconcevable à l'égard de sa cause, en même temps qu'au moyen une sorte d'indifférence à l'égard de sa fin, Fechner ne songe

1. *In Sachen der Psychophysik*, p. 60 et suiv.

nullement à contester à ses adversaires que la perception ne soit effectivement, comme ils le supposent, un simple effet de l'excitation externe et un simple moyen de nous la représenter. Sa philosophie générale lui interdisait d'ailleurs toute contestation à cet égard[1]. Il réplique donc seulement que, même en physique, si les relations causales de succession sont toujours des relations de proportionnalité, les relations causales de coexistence peuvent exprimer une fonction plus complexe : ainsi l'éclairement d'une surface est inversement proportionnel, non pas à la distance, mais au carré de la distance de la lumière. L'exemple[2] est assez malheureux, car l'éclairement d'une surface n'est pas un effet de la distance de la lumière, mais un effet de la quantité de lumière; toute la question est donc de savoir si cet éclairement ne diminue pas proportionnellement avec la quantité de lumière reçue, et il est bien évident qu'il en est ainsi, quel que puisse être par ailleurs le rapport de la quantité de lumière à sa distance. S'il y a donc moins d'effet, c'est dans la proportion où il y a moins de cause agissante. Semblablement, si la sensation ne suit pas un cours aussi rapide que l'excitation, il faut ou bien que l'excitation soit moins agissante ou que son action causale soit contrariée par une cause interne, c'est-à-dire que l'excitation ne soit point l'unique cause de la sensation. En établissant sa doctrine en dehors de ces deux hypothèses, Fechner péchait moins encore contre les principes de causalité ou de finalité que contre le principe de contradiction.

Cette doctrine rendait inintelligible d'une autre manière le paradoxe qu'elle prétendait imposer. Weber admettait bien que la conscience nous exprime les quantités externes à sa manière, c'est-à-dire en changeant toujours dans la même mesure quand les quantités externes changent de la même valeur relative. Mais il ne disait pas qu'elle exprime les quantités externes en quantités internes. Il ne faisait pas de l'état de conscience une pure réplique de l'objet, une intensité externe dédoublée. La perception était encore moins pour lui un miroir de la chose qu'une fenêtre ouverte sur elle. Ce

1. Voir *Elemente*, Introduction, I et II.

2. Les autres exemples donnés n'ont aucun rapport avec des relations de causalité et prouvent seulement que dans les phénomènes complexes (gravitation, oscillations du pendule) les variations des éléments du phénomène ne sont pas nécessairement proportionnelles entre elles (*Ibid.*, p. 61).

physiologiste, suivant une conception de la physiologie de la sensation qui commence à peine à être ébranlée, ne voyait guère dans le sujet sentant que l'objet senti changé de place, et, comme il éliminait à peu près l'esprit de ses considérations, il ne courait du moins pas le risque de le matérialiser. Fechner apporta la préoccupation d'un problème qu'on ne pouvait pas finalement éluder, en cherchant quelle réalité correspond dans le sujet aux variations d'excitation dont il prend conscience. Mais il n'aperçut dans le sujet qu'une autre intensité, qu'il essayait bien de distinguer de l'intensité externe par la loi de sa formation ou, si l'on préfère, de son accumulation, mais qu'il ne fournissait aucun moyen d'en distinguer en nature. Or on ne peut nous demander de reconnaître deux lois différentes à deux réalités indiscernables. Il fallait que l'intensité psychologique fût le mirage dont l'intensité physique est le corps réel, ou que l'on admît d'en faire la réalité solide dont l'intensité physique n'est qu'un mirage.

Enfin la même théorie générale qui l'empêchait de donner à la loi logarithmique son plein sens l'empêchait aussi de lui assigner ses vraies limites. Parce qu'il concevait la perception comme une autre face de l'excitation[1], il devait être tenté de croire aussi naturellement que Weber que, partout où l'excitation est mesurable, la sensation la mesure de la même manière et l'exprime suivant le même rythme. Ainsi pensa-t-il du moins que la hauteur des sons, c'est-à-dire leur qualité, est mesurée par la conscience comme leur intensité. L'acoustique semblait, à la vérité, lui en apporter une preuve, puisque les intervalles de vibrations qui correspondent à des intervalles semblables de sons aux octaves successives se succèdent suivant une progression, non pas arithmétique, mais géométrique, comme les sursauts semblables de la conscience sous l'action d'une intensité qui s'accroît correspondent à des relèvements d'intensité, non pas égaux, mais relativement égaux[2]. Cependant, la comparaison perd tout fondement si l'on considère, non pas les intervalles semblables en général, mais les plus petits intervalles perceptibles : car alors on voit, comme nous l'avons dit, que, d'une part, les plus petits intervalles de tonalité perceptibles sont si petits qu'on peut les regarder comme pratiquement nuls, — (ils

1. *Elemente*, I, p. 4-5.
2. *Ibid.*, p. 182.

atteignent des fractions de vibrations, ce qui signifie pratiquement que la continuité de l'accroissement externe est perçue ici en continuité de changement interne); — que, d'autre part, ces intervalles ne varient pas sensiblement avec la hauteur et restent à peu près identiques pour toutes les quantités de vibrations considérées[1]. Il n'en va pas, du reste, bien autrement pour les sensations lumineuses : d'une part, la faculté de différenciation qualitative atteint, ici aussi, une finesse tout à fait disproportionnée avec la sensibilité différentielle aux intensités[2]; mais surtout, cette différence minima presque évanescente que la conscience saisit en nuances de couleur entre les quantités vibratoires externes n'augmente nullement en proportion de ces quantités (bien qu'elle change assez remarquablement d'une autre manière[3]). Il est étrange que Fechner ait négligé ces différences[4] à la fois générales et évidentes entre la perception des nuances de qualité et celle des nuances d'intensité juste perceptibles, pour fonder l'extension de sa loi de l'intensité à la qualité sur des ressemblances qui ne sont ni générales, — (l'exemple emprunté à la gamme n'a point d'analogie dans les autres ordres de sensations) — ni même bien évidentes sous une forme restreinte, car la conscience ne se porte guère d'elle-même — il faut le reconnaître avec Hering[5] — à assimiler des contrastes d'intensité à des accords musicaux. On peut s'en étonner d'autant plus que la vraie loi de Weber est assurément une loi des intervalles juste perceptibles et qu'on n'est pas autorisé à confondre d'emblée des intervalles qui paraissent semblables parce qu'ils sont juste perceptibles avec des intervalles qui paraissent semblables simplement parce qu'ils paraissent semblables. Les intervalles juste perceptibles de sons sont semblables comme juste perceptibles, mais ne le sont pas comme des accords semblables et constituent, au contraire, des accords assez dissemblables. Il n'y a donc aucune raison de croire

1. Voir Foucault, *La psycho-physique*, p. 477-480, en particulier les expériences de Max Meyer (1898) avec Stumpf comme sujet.
2. Voir les tableaux publiés par Foucault, *ibid.*, p. 470 et 473.
3. *Ibid.*, p. 469-475. Ces changements posent un problème que nous ne pouvons aborder ici.
4. D'autant plus qu'il ne les a pas ignorées : Cf. *In Sachen*, p. 169; *Elemente* I, p. 175, et p. 182, ses réserves sur ses propres expériences.
5. *Loc. cit.*, p. 315.

que, si la suite des accords semblables aux différentes octaves correspond à une progression géométrique des différences de vibrations qui les produisent, cette relation puisse être regardée comme une confirmation de la loi de Weber et comme un cas particulier de cette loi.

Ces confusions apparaissent cependant comme assez naturelles dans la théorie qui fait de la sensation un spectacle intérieur de l'excitation, car on ne conçoit guère que ce spectacle n'ait pas une même loi sous toutes ses formes, ni même qu'il change foncièrement de forme. Toutes les réactions conscientes tendent alors à revêtir un caractère spectaculaire : les accords musicaux sont des contrastes comme les contrastes d'intensités[1], et les plus petites différences d'intensité perceptibles ne sont rien de plus que des contrastes semblables d'intensités. Ces confusions de Fechner correspondaient trop, du reste, aux théories générales de la perception pour qu'elles lui fussent communément reprochées, lorsqu'on parvenait même à les apercevoir. Hering relève la confusion de l'intensité et de la qualité, mais il est le premier à donner l'exemple de la confusion des intervalles propres de Weber (intervalles juste perceptibles) avec des contrastes d'intensité simplement semblables[2]. Et les plus radicaux des adversaires de Fechner n'ont eux-mêmes tenté de ruiner son invention d'une intensité spécifiquement psychologique qu'en développant l'assimilation imprudente qu'il avait commencé de faire entre les sensations intensives et les sensations qualitatives.

Il faut avouer que la loi logarithmique semblait engager les esprits dans une tout autre voie. Elle apportait nettement le principe d'un esprit qui est actif dans une part au moins de ses perceptions, et elle semblait offrir un moyen d'exprimer mathématiquement cette activité, sinon dans sa nature, du moins, ce qui est bien quelque chose, dans son effet. Ce fut la destinée fâcheuse du fechnérisme de servir l'erreur qu'il empruntait à la tradition par l'ascendant, plus ou moins consciemment ressenti, de la vérité originale qu'il laissait à peine entrevoir et qu'il ne donnait même pas le moyen de comprendre. Mais il ne suffit pas, pour juger Fechner, de montrer que sa doctrine est contradictoire ; il faudrait

1. Fechner, *Elemente*, I, p. 182.
2. *Loc. cit.*, p. 323-324.

montrer que les éléments incompatibles en sont également faux. Or l'histoire du problème psycho-physique n'est guère, soit qu'on l'envisage chez les amis ou les adversaires de Fechner, qu'un effort pour le rendre à la logique de son erreur. Nous voudrions tenter de le rendre à la logique de sa vérité.

Cette polémique, bienveillante ou hostile, revient toujours, en effet, à démontrer que la sensation, étant une image, ou quelque vue directe, de l'excitation, ne peut en être une représentation caricaturale et trompeuse. A cet effet, les uns chercheront à rétablir contre Fechner la thèse de proportionnalité de la sensation à l'excitation; les autres, allant plus loin dans la négation du fechnérisme, et peut-être revenant tout simplement à Weber, nieront même qu'il y ait rien en nous qui réponde au nom d'intensité, hors une simple impression, sans intensité propre, de l'intensité externe.

Ces deux polémiques se confondent donc dans la négation d'une théorie qui prétend opposer de quelque manière, au sein de la sensation, la réaction du sujet à l'action des choses. L'intensité interne, qui, avec Fechner se posait en réalité psychique relativement autonome, se trouve ramenée, par les premiers, à l'état d'un simple reflet de l'intensité externe, pour être finalement expulsée du sujet par les seconds. Il ne reste plus en nous que la seule qualité, un élément docile, passif et de tout repos, dont on ne peut raisonnablement redouter, autant que l'expérience l'apprend, aucune prétention séditieuse à l'indépendance.

Telle est l'attitude des adversaires plus ou moins déclarés. Mais celle des amis est peut-être en réalité plus adverse encore à la doctrine. Ceux-là prétendent bien conserver la relation logarithmique, et ils veulent seulement la concilier avec le rapport de proportionnalité, mais c'est toujours en soutenant, comme Wundt, par exemple, que la concordance est le fait profond et la discordance l'apparence exceptionnelle. Plus que les adversaires en attaquant le principe de la doctrine, ils en ruinent l'action en l'édulcorant, parce que cette action tenait à son paradoxe même, qu'on n'aurait jamais dû regarder comme le scandale de la psychologie des sens, mais comme son problème.

Nous croyons faire l'entreprise la plus utile à cette psychologie en essayant de rétablir la donnée antinomique du problème contre

les adversaires et les dissidents du fechnérisme et contre les incertitudes contradictoires de Fechner même.

*
* *

Voici une doctrine de dissidence (ou d'opposition, comme on voudra), qui a eu la plus grande action, puisque, avec l'hypothèse que le paradoxe de Fechner s'explique par quelque loi de relativité de la perception, elle a propagé une idée qui a dominé les recherches de Merkel, la solution de Wundt, l'interprétation dite physiologique de la loi fechnérienne, et, par conséquent, la psycho-physique tout entière. C'est cette espèce de *réforme* initiale de la psycho-physique qui se dégage principalement des vues et recherches de Brentano, de Plateau, de Delbœuf. Les accroissements de sensation juste perceptibles que la conscience, suivant Fechner, nous donne pour égaux ne seraient peut-être égaux que relativement. Ce que nous saisissons en nous de l'intensité externe, si ce n'est pas, comme le croyait Weber, les rapports même de cette intensité, c'est peut-être, en tout cas, les rapports d'une intensité interne exactement semblable à l'intensité externe. Ainsi la loi de Weber, même dans l'interprétation fechnérienne, se ramènerait à une évidence. Si nous ne sentons en nous que des relations d'états, non ces états eux-mêmes, il est évident que ces sensations doivent nous paraître pareilles, lorsque les relations senties sont les mêmes. Les expériences de Delbœuf ont assez largement popularisé cette manière de voir. Le principe de ces expériences est de substituer à ces égalités difficilement saisissables que constituent les plus petites variations perceptibles, les égalités perçues entre de grandes différences. On cherche un gris qui paraisse juste intermédiaire entre un blanc et un noir et qui délimite, par conséquent, deux contrastes d'intensité jugés égaux. On cherche un éclairement juste intermédiaire entre deux éclairements donnés. Delbœuf obtient des réponses qui confirment qu'aux égalités internes ainsi déterminées correspondent des différences externes croissant suivant la loi de Weber. Seulement la méthode employée tend à donner un caractère d'évidence à la loi paradoxale de Fechner. Il est manifeste, en effet, que ce que l'on demande au sujet, c'est une comparaison de *contrastes*, et, par conséquent,

d'*états relatifs*. Il est manifestement invité à éliminer du champ de son attention tout ce qu'il peut sentir des intensités absolues externes pour ne plus considérer en lui que leur effet comparatif. Ce sont ces états comparatifs que l'on appareille deux à deux, et il n'est vraiment pas étonnant que des états aussi soigneusement réduits par l'attention à leur valeur relative correspondent à des valeurs relatives égales d'excitations. Maintenant, si l'on admet, comme il est universellement accordé, que les variations juste perceptibles ne sont rien de plus que des états comparatifs de ce même genre et seulement les plus petits contrastes perceptibles, on sera amené à généraliser cette vue que les sensations intensives étudiées par la psycho-physique sont toujours des sensations relatives; d'où il suit, non seulement qu'il n'est pas paradoxal, mais même qu'il est naturel qu'elles paraissent semblables, quand elles correspondent à des rapports d'excitations constants. Ainsi, l'évidence que Weber attribuait à sa loi, lorsqu'il la considérait comme une loi de la perception, lui est restituée dans l'interprétation fechnérienne qui en fait une loi de la sensation. On conserve, semble-t-il, tout le bénéfice solide de la doctrine de Fechner : la loi logarithmique, l'interprétation quantitative de la sensation, qui assure la mesure de cette dernière; on n'en élimine que le paradoxe en ramenant la discordance à la concordance dans les rapports du sujet et de l'objet.

A vrai dire, cette doctrine, à la fois théorique et expérimentale, comme théorie, n'était qu'une hypothèse, — car la conscience, si elle perçoit en soi des égalités, ne peut évidemment *percevoir* si elles sont relatives ou absolues, — et, comme généralisation des faits, n'apportait pas à l'émotion soulevée par le paradoxe de Fechner l'allègement qu'on en attendait. S'il était, en effet, naturel que la conscience saisît en états relatifs semblables des rapports d'excitation semblables, il ne l'était pas, et il paraissait, au contraire, hautement singulier qu'elle ne connût des intensités externes que leurs seuls rapports, à l'exclusion complète de leurs valeurs absolues, c'est-à-dire de leurs différences arithmétiques. L'expérience, même la plus ordinaire, semblait, du reste, donner à cette généralisation un démenti frappant : car il n'est pas vrai, évidemment, que nous confondions, sur notre main, un kilogramme avec un décigramme, même lorsqu'ils s'ajoutent au même multiple de

leur valeur respective. Hering adressait à Fechner des objections de ce sens[1], et elles ne perdaient rien de leur portée contre la thèse de Delbœuf. Ainsi, la difficulté qu'on croyait dissiper en montrant que les égalités de sensation fechnériennes ne sont que des états relatifs, exprimant des relations externes égales, réapparaissait sous une forme même plus vive, puisqu'il semblait qu'on ne parvînt à rendre la loi logarithmique vraisemblable qu'en négligeant délibérément une part essentielle des faits. Il était peut-être absurde de soutenir que nous déformons en égalités internes des différences d'intensité externes inégales; mais revenir à la logique en niant le sentiment même des différences, n'était-ce pas échanger seulement une erreur formelle contre une erreur positive?

Les expériences très sommaires de Hering n'apportaient pas, à vrai dire, sur ce point, une lumière décisive. Les expériences de Merkel, quinze ans plus tard[2], ont au contraire révélé avec une clarté très suffisante que l'interrogation du sujet sur des différences externes égales, — donc surperceptibles, les différences juste perceptibles étant toujours inégales, — provoque normalement des réponses pleinement conformes aux vues de Hering. Le sentiment des rapports n'étouffe pas celui des différences; le sentiment des différences ne nous déforme pas sensiblement la valeur des variations externes. Les variations surperceptibles échappent à la loi logarithmique tant dans l'interprétation de cette loi par Brentano que dans celle de Fechner : elles sont purement et simplement enregistrées en sensations approximativement proportionnelles.

A la vérité, autant les expériences nouvelles ébranlaient l'autorité de la loi de Fechner dans l'ordre des variations surperceptibles, autant elles l'assuraient dans l'ordre des différences juste perceptibles. Deux méthodes différentes appliquées au même phénomène apparent donnaient des résultats nettement contraires. La méthode des différences minima justifiait Fechner, la méthode des différences égales justifiait Hering. Pour la même sensation, dans le cas des différences juste perceptibles, accroissements égaux de sensation pour accroissements inégaux d'excitation; dans le cas des différences surperceptibles, accroissements approximativement

1. *Loc. cit.*, p. 323-324.
2. *Phil. Studien*, IV, V, X.

égaux de sensations pour accroissements égaux d'excitation. Cependant, il est invraisemblable que, dans la même sensation, des lois distinctes s'appliquent aux grandes différences et aux petites : les intervalles de juste accroissement ne sont-ils pas sentis égaux entre eux comme le sont les intervalles égaux plus importants ? La seule différence est donc qu'ils sont les plus petits possibles, les autres étant d'une grandeur quelconque : or on ne comprend pas comment des intervalles égaux de sensation pourraient obéir à des lois si différentes uniquement parce qu'ils sont ou ne sont pas les plus petits possible[1].

Quelle que soit la valeur de ce raisonnement, le progrès réalisé par les expériences de Merkel était d'une importance qui ne peut guère être exagérée. Elles mettaient, en effet, nettement en relief l'opposition entre le phénomène propre de Weber, qui apparaît dans les variations juste perceptibles, et l'appréciation des intensités externes, et il aurait suffi que cette opposition fût approfondie et comprise dans son vrai sens pour que le mouvement psycho-physique prît un tout autre cours. Malheureusement, la solution de Merkel, qui n'était au fond qu'un retour au passé, une combinaison des solutions également inexactes et incomplètes de Brentano et de Hering, et qui n'apportait aucune vue bien nouvelle, était la moins propre à favoriser ce revirement, et même, parce qu'elle semblait offrir le moyen de mettre un terme au schisme psycho-physique, elle contribuait plus à écarter la vraie solution du problème que si elle eût laissé l'équivoque antérieure agir sur les esprits avec sa force de scandale entière. Nous en rappelons le sens général.

Les expériences nouvelles avaient donc paru simplifier le problème en montrant que la loi de Weber ne s'applique pas normalement aux variations surperceptibles, que les changements internes suivent ici les changements externes, sans aucune discordance importante ni surtout nécessaire, ce qui rend les hypothèses de Fechner et de Brentano également inutiles dans ce domaine. Mais la discordance demeurait dans le domaine des variations juste perceptibles et, par conséquent, la nécessité de choisir ici entre les deux hypothèses. Seulement la concordance constatée

1. Voir surtout Merkel, Die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung, *Phil. Stud.*, t. IV, p. 541-594.

sur un point ne nous laisse plus le choix libre dans l'explication de la discordance sur l'autre. La contradiction qui apparaît entre la loi des grandes variations et celle des petites n'est, en effet, absolue que dans l'hypothèse de Fechner; elle perd ce caractère dans l'hypothèse de Brentano. Elle est absolue, si nous percevons en nous, dans les petites variations comme dans les grandes, des accroissements absolus de sensation; il n'en est plus de même si nous ne percevons dans les petites que des accroissements relatifs de sensation qui peuvent correspondre à des accroissements absolus mal conscients ou non conscients soumis à une loi de perception pour ainsi dire retenue[1]. Le logique nous impose donc de choisir ici la thèse de relativité, bien qu'elle ne soit point susceptible de démonstration empirique. Nous croyons percevoir que, dans les petites différences, des accroissements égaux de sensation correspondent à des accroissements inégaux d'excitation : cela ne tient qu'à une perspective de conscience fausse qui, dans ce domaine infinitésimal, nous fait prendre le relatif pour l'absolu et des accroissements de sensation proportionnellement égaux pour des accroissements égaux. A la vérité, cette confusion tient à notre nature, et, par suite, si toujours des accroissements de sensation paraissant égaux correspondaient à des accroissements d'excitation effectivement inégaux, on pourrait hésiter entre la thèse de Fechner et celle de Brentano. Mais cette dernière qui ne pouvait être qu'hypothétique, si elle fût restée générale, devient démontrable au moins indirectement, si elle ne concerne que les petites perceptions. Il paraît inadmissible, en effet, que la même sensation croisse tantôt parallèlement à l'excitation, tantôt moins vite qu'elle, et c'est, d'autre part, un fait qu'elle croît parallèlement à l'excitation dans les grandes différences : il faut donc qu'elle y croisse parallèlement dans les petites, c'est-à-dire que le témoignage de la conscience à leur égard soit équivoque, que les égalités de conscience atteintes soient des égalités purement relatives et que la thèse de Brentano à leur égard soit vraie.

Cette théorie, qui trouve sa pleine expression dans la conception de Wundt, à laquelle par ailleurs elle a fourni son principal contrefort, semblait avoir pour elle à la fois la logique démons-

1. Merkel. Die Abhüngigkeit zwschen Reiz und Empkndung, *Phil. Stud.*, p. 573 et p. 590-592.

trative et les faits, dont elle offrait une vaste synthèse. En réalité, elle simplifiait les faits, et, d'autre part, elle n'atteignait l'évidence qu'en tournant la difficulté du problème; de sorte qu'elle n'était même pas vraie et que, si elle eût été vraie, elle n'eût encore rien expliqué.

Sur le premier point, il est évident, d'abord, qu'une conciliation est indispensable entre les conclusions contradictoires que Delbœuf et Merkel semblent avoir tirées de l'expérience des mêmes faits. En effet, si les expériences de Delbœuf n'avaient pu ruiner la thèse de Hering, que défend, comme nous l'avons dit[1], une sorte d'évidenee intuitive, réciproquement, les expériences de Merkel n'ont pu qu'affaiblir notablement la portée des expériences de Delbœuf, mais non pas en infirmer les résultats bruts. Et l'on ne pourra jamais expérimenter dans les conditions strictes où Delbœuf s'est placé[2] sans vérifier approximativement ces résultats.

Il faut ajouter, du reste, qu'eux aussi peuvent prétendre à l'appui d'une sorte d'évidence intime, et c'est un fait bien digne de remarque que ces deux types d'expériences organisées avec tant de soin, de minutie, de conscience et poursuivies avec une attention passionnée comme s'il se fût agi d'arracher à la nature un de ses secrets les mieux cachés, s'inspiraient en réalité d'une véritable certitude anticipée que des expériences contraires ne semblaient guère capables d'affaiblir et que les expériences favorables n'ont pas dû, par suite, sensiblement accroître. Comment douter, en effet, que, s'il nous arrive de percevoir véritablement, comme les expériences de Delbœuf l'exigent, des contrastes d'intensité parfaitement identiques, ces contrastes ne correspondent à des rapports d'excitations identiques? Que de telles perceptions soient courantes, c'est une autre question : les expériences de Merkel semblent prouver qu'elles ne le sont pas et que la conscience spontanée se porte plutôt à percevoir les différences des intensités que leurs rapports. En tout cas, l'expérimentation à la manière de Delbœuf, une convenable direction, spontanée ou suggérée, de l'attention peuvent incontestablement provoquer ces perceptions, et, lorsqu'elles sont données, une conviction irrésistible, pareille à celles qu'une vue directe inspire, — et qui en est

1. P. 404.
2. Voir *Éléments de psycho-physique*, p. 56-70.

d'ailleurs, peut-être, inspirée — nous conduit à leur attribuer une valeur objective et une correspondance exacte dans les choses. L'intuition est d'accord avec les faits et les devance.

Ainsi les expériences de Delbœuf limitent la portée de celles de Merkel comme les expériences de Merkel limitent la portée de celles de Delbœuf, quoique non pas peut-être d'une manière égale.

Aussi bien, ce ne sont pas les expériences même qui s'opposent, comme l'a bien vu M. Foucault[1], mais la généralisation illimitée que l'on en fait. On ne voit pas pourquoi la conscience ne serait pas capable de saisir, suivant la direction de l'attention, à la fois les rapports des excitations intensives et leurs différences brutes; et il n'y a pas moyen de croire qu'il en soit autrement aussi longtemps qu'on n'aura pas trouvé le moyen à la fois de convaincre d'erreur soit les expériences de Merkel, soit celles de Delbœuf, et de convaincre d'artifice l'évidence anticipée qui en justifie avec la même force les résultats divergents.

Cependant il semble, suivant ce que nous avons dit, que les expériences de Merkel expriment le fait courant et celles de Delbœuf un cas exceptionnel et presque artificiel. Or, dans les variations juste perceptibles, c'est cette exception qui paraît devenir la règle et une règle cette fois sans exception. Il reste donc toujours à expliquer l'opposition entre les variations surperceptibles et les variations juste perceptibles et pourquoi des accroissements externes inégaux sont perçus normalement, dans les premières, en inégalités internes; et universellement, dans les secondes, en égalités internes, et il ne semble pas que cette contradiction, même ainsi limitée, puisse être résolue si l'on n'admet que la petitesse extrême des variations trouble notre discrimination des différences et nous fait confondre une différence relative juste perceptible avec une différence absolue.

Seulement on accorde trop facilement que cette confusion existe et que cette discrimination est impossible. Que des variations juste perceptibles soient, comme telles, toutes semblables les unes aux autres, cela ne fait aucun doute, c'est une vérité nominale et de définition; mais cela ne veut pas dire qu'elles nous donnent toutes le même renseignement sur leurs causes, et on ne peut

1. *La psycho-physique*, p. 292.

poser en postulat qu'elles doivent être semblables comme représentations parce qu'elles sont semblables comme variations. Il faut avouer que, lorsqu'on a éliminé ce postulat, on ne voit guère aucune raison pour quoi les uniformités de variations que constituent les changements de conscience juste perceptibles seraient liées à des représentations moins conformes aux variations externes que ne le sont ordinairement les représentations liées aux changements surperceptibles. Les expérimentateurs se sont malheureusement donné comme un fait acquis ce qui aurait dû faire l'objet d'une expérience spécifique. Dans les expériences où l'on prétend faire déterminer à un sujet par la méthode des variations minima la relation d'une représentation à une excitation intensive, c'est bien le sujet qui fixe un terme de la relation, mais c'est toujours l'expérimentateur qui fixe l'autre : le sujet indique la valeur de l'excitation en indiquant le moment de la variation; l'expérimentateur se donne d'avance le contenu de la représentation correspondante, qu'il estime uniforme pour les excitations les plus inégales. On n'établit donc pas une relation entre deux données d'expérience, mais entre une donnée d'expérience et une constante de définition. Mais retournons l'expérience et, une fois la gradation des excitations établie expérimentalement d'après les variations, essayons d'établir aussi par voie expérimentale les représentations correspondant à ces excitations : c'est-à-dire qu'après avoir provoqué les plus petites variations pour connaître les différences d'excitations juste perceptibles, nous reproduirons ces excitations pour connaître les représentations qu'elles déterminent : si les variations juste perceptibles correspondaient à des accroissements d'un cinquième, nous produirons des couples d'excitations dont les intensités sont comme 6 à 5 pour étudier les idées que le sujet en reçoit. C'est la méthode de Hering pour les grandes différences appliquée aux petites. On ne demande donc plus au sujet de fixer à quel moment il sent le plus petit accroissement perceptible; on lui demande d'indiquer ce qu'il sent de l'intensité externe quand on sait par ailleurs qu'il en sent le plus petit accroissement perceptible, bien qu'il ait le droit de ne pas le savoir, ou, s'il le sait, de n'en pas tenir compte. Nous avons lieu de croire que dans ces conditions d'expérience, les résultats ne justifieront nullement en règle générale les vues de Merkel et la loi logarithmique. Comme

le sujet ne confond pas, dans les expériences de Hering[1], 100 g. ajoutés sur sa main à 100 g. avec 1 kg. ajouté à 1 kg., et que le rapport d'accroissement égal ne peut lui cacher ici la différence d'accroissement inégale, de même il ne confondra pas 7 g. ajoutés sur sa main à 100 g. avec 81 g. ajoutés à 1 000, même si ces couples d'excitations, suivant les mesures de Merkel, délimitent pour lui par ailleurs des variations juste perceptibles. Et l'on ne voit guère, du reste, comment il en serait autrement : car, comme les accroissements considérés se contentent d'*être* les plus petits perceptibles sans *être connus* expressément comme tels, ils ne se distinguent évidemment en rien pour la conscience des accroissements surperceptibles, et ils ne pourraient, par suite, obéir à une autre loi que ces derniers sans que tous les résultats de Merkel fussent eux-mêmes frappés de suspicion. Sans compter que la même évidence intime nous contraint à affirmer la véracité de la conscience dans les deux cas, et que nous sommes hors d'état d'apercevoir aucune raison qui puisse faire varier de l'un à l'autre son témoignage sollicité loyalement et sans équivoque.

La thèse de Merkel et de Wundt pour les petites variations a donc grandement besoin d'un complément de preuve expérimentale, et il nous paraît fort invraisemblable qu'elle parvienne à s'en assurer le bénéfice. En tout cas, en attendant cette preuve, elle se présente comme une simple hypothèse contre qui s'élèvent également l'évidence intime et la logique même de leur thèse générale. Et l'on demeure largement fondé à admettre que, dans les petites variations comme dans les grandes, la conscience juge essentiellement des intensités par leurs différences et accidentellement par leurs rapports, que, par suite, la thèse de Brentano et celle de Hering sont également vraies dans tout le champ de la perception des intensités, bien qu'elles définissent peut-être des modes de perception inégalement généraux, et qu'enfin, par conséquent, *la proportionnalité de la représentation à l'excitation est la loi universelle de la représentation.*

1. *Loc. cit.*, p. 323.

*
* *

On nous excusera de ne pas engager davantage notre opinion dans la solution d'une question où nous sommes parfaitement désintéressés. Même si l'espèce de dualisme de Merkel devait triompher de toutes les difficultés que nous venons de signaler, il resterait, en effet, toujours à savoir si, étant vraie, cette doctrine est une solution du problème psycho-physique. Or notre opinion est que, vraie ou fausse, elle n'a aucun rapport avec ce problème. Le caractère spécieux de la thèse de Merkel, et encore plus de celle de Wundt, c'est que, étant, au fond, des théories d'absolue concordance de la sensation à l'excitation, et, par conséquent, des théories d'opposition aux vues de Fechner, elles en semblent au premier abord une justification au moins partielle, pour les petites différences, où elles admettent que la relativité joue un rôle qu'elle ne joue pas dans les grandes et fait à la perception des intensités un écran qui doit en déformer l'image intérieure. Mais cette loi originale prétendue des petites différences, — cette disproportionnalité partielle de la représentation à l'excitation, — qui, d'abord, n'est rien moins qu'établie et sans doute n'est qu'un mirage d'expérimentateur, constituerait-elle donc, si elle était réelle, le *vrai* phénomène de Weber, le *vrai* rapport logarithmique de Fechner, réduits à leur extension restreinte et véritable? Et faut-il croire que, comme elle ne semble pouvoir s'expliquer que par une combinaison des thèses de Hering et de Delbœuf, c'est aussi cette combinaison, comme Merkel l'a imaginée qui serait l'explication dernière de la loi psycho-physique? Tant s'en faut que le fait en question, en tout état de cause, resterait séparé du vrai phénomène de Weber par un véritable abîme.

C'est le moment de révéler la gravité, en même temps que le vrai caractère, d'une confusion que nous avons signalée chez Hering[1], chez Delbœuf[2], et vue apparaître d'abord, à la vérité, chez Fechner même[3], avant de la retrouver, sous la forme d'un

1. P. 401.
2. P. 403.
3. P. 400.

raisonnement implicite, à l'origine des recherches de Merkel[1] et au cœur même de ses expériences qu'elle écarte de leur véritable objet[2] : c'est la confusion de la loi ou rapport de Weber, qui est un rapport de *juste variation interne* à *excitation externe*, avec un rapport de *sensation* à *objet senti*, ou, plus précisément, de *relation sensible* à *relation réelle*. L'histoire de cette confusion est celle même de la loi. Elle apparaît déjà même de quelque manière chez Weber, et nous en avons signalé[3] le premier germe dans son opinion que la loi qu'il découvre n'est que la relation externe même saisie dans la perception que nous en avons. Cependant, Weber a limité ses expériences au seul phénomène de la perception des différences *minima*. Il n'a pas dit, au moins explicitement, que cette perception fût seulement un cas de la perception des différences de grandeur quelconque senties égales, et il n'est pas responsable d'une assimilation qui, sous prétexte d'étendre sa loi, devait finir, en réalité, par la compromettre de la manière la plus grave. La formule de sa loi que Delbœuf tire de ses expériences est la seule qui mérite historiquement de porter son nom : « La plus petite différence perceptible entre deux excitations de même nature est toujours due à une différence réelle qui croît proportionnellement avec ces excitations mêmes[4]. » Cette formule réserve, comme on le voit, sans toutefois s'en expliquer ni s'en justifier, à la perception des différences minima un caractère de spécialité qu'il eût été hautement profitable à la psychologie de lui conserver.

La formule de Fechner, au contraire, le lui enlève nettement. Delbœuf nous paraît aussi l'exprimer très exactement comme suit : « *Tout accroissement constant de sensation* correspond à un accroissement d'excitation constamment proportionnel à cette même excitation[5]. » Comme il ressort bien de là, il ne s'agit plus, non seulement de *la plus petite perception d'accroissement* —

1. P. 405.
2. P. 410.
3. P. 393-94.
4. *Examen critique de la loi psycho-physique*, Alcan, p. 3. Celle que M. Bourdon en donnait récemment ici même (*loc. cit.*) nous paraît aussi parfaitement satisfaisante : « La quantité dont une grandeur diffère d'une autre moindre de même espèce, quand nous pouvons juste les distinguer par nos sens, est relativement constante. »
5. *Ibid.*, p. 12.

différence traditionnellement signalée entre Fechner et son prédécesseur, — mais non plus même d'un *accroissement de sensation* qui soit au moins *le plus petit*, — divergence encore plus digne de remarque —. On sort purement et simplement des *minima*, qui ne sont plus désormais tout au plus qu'un cas dans un genre, le genre des différences senties identiques. Il est visible, du reste, que la première de ces divergences devait entraîner l'autre et conduire Fechner à cette extension de la loi de Weber dont les conséquences ont ruiné ses propres vues. En effet, la première divergence consiste dans l'idée que les perceptions des différences minima sont elles-mêmes en nous des différences identiques. Mais, si l'intérêt des perceptions différentielles minima est moins dans le fait qu'elles sont minima que dans le fait qu'elles sont, en cela, identiques les unes aux autres, c'est une propriété qui ne leur est pas spéciale et qu'elles partagent avec une infinité de perceptions différentielles non minima. La formule de Weber pourra donc être généralisée pour toutes ces perceptions. Cette généralisation conduisait, à vrai dire, à des expériences nouvelles et directement contraires, comme nous l'avons vu, à l'interprétation de Fechner. De plus en plus on s'intéressait aux différences de conscience identiques, (que l'on appelait, avec Fechner, égales) qu'elles fussent ou non juste perceptibles. Delbœuf y faisait des observations qui vérifiaient bien la loi de Fechner, mais ruinaient sa pensée, et Merkel y découvrait des nouveautés presque déconcertantes qui les ruinaient l'une et l'autre dans ce domaine. On était donc obligé de revenir à la source de la psycho-physique pour y retrouver la vérification de la loi psycho-physique : c'est dans la perception des différences minima, d'où elle était sortie, qu'elle devait aussi chercher son dernier refuge.

Cette nécessité, du moins, comme nous l'avons dit[1], pouvait être la source d'une véritable restauration de la psycho-physique, si le revirement imposé eût révélé la méprise impliquée dans l'orientation première des recherches. Il eût fallu chercher dans les variations minima de la conscience sous l'action des différences d'intensités externes quelque chose qui, étant sans analogie avec la représentation d'une différence quantitative externe, petite ou

1. P. 405.

grande, pût être aussi, à l'égard de ces différences, dans un tout autre rapport que leurs représentations. On aurait alors découvert que, s'il était naturel et même évident que la représentation, tant des différences minima perceptibles que des autres, fût l'expression de ces différences, et, selon le point de vue, dans leur valeur relative ou leur valeur absolue, il ne l'était pas, en revanche, le moins du monde que les variations minima de la conscience dussent exprimer jamais seulement des valeurs relatives de leurs causes, qu'elles devaient, au contraire, toujours, suivant la vraisemblance immédiate, en exprimer les valeurs vraies, c'est-à-dire absolues (comme les variations du fléau de la balance expriment les valeurs absolues des différences de poids), et qu'elles constituaient par suite au principe de proportionnalité du subjectif à l'objectif, vérifié dans les représentations subjectives des grandes différences objectives, une exception absolue que l'hypothèse de Plateau ne permettait pas d'éliminer : car une représentation de différences peut être absolue ou relative suivant que le sujet envisage ces différences elles-mêmes comme absolues ou relatives; mais une variation, c'est-à-dire une réaction, ne peut être, comme telle, absolue ou relative; elle ne peut qu'être ou n'être pas, et, lorsqu'elle est donnée, elle ne peut se montrer inégale à la valeur absolue de sa cause supposée sans justifier un étonnement que sa proportionnalité à quelque valeur relative de cette cause pour une conscience qui compare doit tout naturellement accroître, bien loin d'être à même de le dissiper. La proportionnalité des variations minima à quelque valeur relative des différences externes est un caractère aussi paradoxal en elles qu'il est naturel dans les représentations qui accompagnent ces variations : ces variations ne sont donc pas de l'ordre de ces représentations. Et l'on est ainsi amené à comprendre à la fois, contre Fechner, que les variations minima, comme l'évolution des recherches l'a montré, aient une loi qui n'est pas celle des perceptions de différences surperceptibles, et avec lui, contre ses adversaires, que cette loi soit un phénomène très extraordinaire.

Malheureusement la psycho-physique, à l'époque des expériences de Merkel (1888-1896), était partagée entre deux conceptions également aveugles, la conception classique fechnérienne, liée à la tradition du maître, qui voulait bien reconnaître dans le

phénomène étudié une disproportionnalité du sujet à l'objet, mais s'obstinait à la lier à la représentation des différences senties identiques; — cette conception, qu'avait toujours condamnée, comme nous l'avons dit, l'évidence intime, voyait se dresser en outre contre elle une masse redoutable de faits parfaitement bien observés, et on ne peut guère s'étonner qu'elle ait à peine survécu aux expériences de Merkel; — et la conception de Wundt, qui sacrifiait au fond la disproportionnalité à la concordance et regardait le paradoxe fechnérien comme une illusion de la représentation dans ces régions de la conscience indistincte où nous ne *savons* pas bien ce que nous *percevons*. Mais cette illusion, comme nous l'avons montré, on n'en faisait même pas la preuve : l'immense accumulation des expériences nouvelles passait elle-même à côté du problème et se donnait en définition le résultat même qu'il aurait fallu établir. Aussi n'était-il pas bien sûr qu'on restât même fidèle à la loi de Weber et que ces successeurs de Hering ne fussent ramenés à leur insu au radicalisme entier de ses conclusions. Et, même si les faits avaient justifié leur thèse, ils n'auraient conservé la lettre de la doctrine psycho-physique que pour en nier l'esprit, puisqu'ils établissaient en somme que le phénomène de Weber n'est qu'une banale perception à peine déguisée et que toute cette immense agitation spéculative s'était dépensée à fonder la plus insignifiante des évidences.

L'avenir de la psycho-physique, comme la justification de son passé — qui n'est pas étrangère à l'honneur de l'esprit humain — sont donc liés à l'établissement de la spécificité du rapport de Weber comme d'un rapport hautement paradoxal, digne des recherches minutieuses où l'on a poursuivi sa fausse image et où la nature vivante nous révèle, en effet, un de ses secrets les mieux gardés, les plus difficiles et les plus étrangers à tous nos pressentiments.

Cette spécificité peut apparaître déjà dans ce simple fait que le sentiment de varier, s'il est ordinairement lié à des changements externes connaissables, n'a cependant en lui-même aucun rapport avec la connaissance de ces changements, et que sentir qu'on diffère de soi-même, ce n'est pas percevoir une différence dans les choses. Si l'on applique cette vue aux variations minima étudiées — ou plutôt éludées — par la psychophysique, on verra que le phé-

nomène propre de Weber, qui est, en fait, étroitement lié à l'action des intensités externes, ne les *exprime* cependant d'aucune manière, et que, lorsqu'on me demande, en faisant agir sur moi des intensités croissantes : *Variez-vous?* on ne s'intéresse qu'à la variation brute, à la variation pure, qui changerait sans doute de *rythme*, mais qui ne changerait nullement de *caractère*, si les excitations agissantes étaient changées. C'est le rythme de ces changements qui constitue le phénomène de Weber, ce n'est pas leur contenu perceptif qui demeure absolument étranger à l'expérience. Ainsi du moins en devrait-il être. Il n'est pas nécessaire — et il n'est pas davantage désirable — que le sujet qu'on interroge ait au delà de ce qui est malheureusement inévitable une connaissance quelconque de la nature même des excitations qui agissent sur lui et encore moins de leurs quantités : cela ne regarde que l'expérimentateur. L'expérimentateur sait quel genre d'excitation il produit, et il connaît avec exactitude toutes les quantités qu'il fait agir; le sujet lui révèle seulement quand elles agissent, ou plutôt quand il les sent agir : il lui suffit de se connaître lui-même. Et c'est parce qu'il ne *sursaute* pas de la même manière quand agit sur lui la gradation des excitations intensives et celle des autres formes d'excitations qu'il y a une loi de Weber; ce n'est pas parce qu'il *perçoit* les intensités d'une manière spéciale; car il pourrait fort bien ne pas les percevoir et n'en avoir même aucune idée, pourvu qu'il sût dire quand il change sous leur action, il nous révèlerait la loi de Weber, et même il nous la révèlerait sous une forme beaucoup plus pure que ceux qui mêlent à leurs réponses des renseignements empruntés à la perception externe et à l'expérience de pièces et de morceaux qui s'y exprime.

Qu'il y ait place dans la conscience pour un tel *sentiment de variation*, absolument indépendant du sentiment des différences d'intensité absolues (Hering) ou du sentiment des différences d'intensité relatives (Brentano), l'introspection expérimentale même la plus simple suffit du reste à le révéler, pourvu qu'elle soit mise en garde contre les confusions qui menacent de troubler sa claire vue. Dans les expériences de Delbœuf sur les différences lumineuses égales, si l'on fait croître les excitations d'une manière continue, le sujet ne peut manquer d'éprouver, puisqu'il s'agit de différences d'excitation surperceptibles, des variations juste per-

ceptibles en nombre divers avant de parvenir à l'impression de juste contraste cherchée. Ces variations ont-elles donc, à ses yeux, le même genre de ressemblance entre elles que ces contrastes? La vérité est qu'il distingue nettement ici deux ordres de similitude contraires, l'une qui consiste à *changer semblablement*, l'autre qui consiste à *demeurer semblable*, l'une qui consiste à varier toujours autant, l'autre qui consiste à persister dans le même état relatif, dont il s'agit précisément de reconnaître l'indéfinie réapparition. Et l'on peut facilement accentuer cette opposition pour la conscience du sujet observé en le faisant passer rapidement d'une expérience sur des différences égales à une expérience sur des différences juste perceptibles. Dans la première, on demande à la conscience de chercher une relation pareille à une autre donnée; dans l'autre on lui demande de fixer les moments de deux variations. Dans la première une relation est donc présentée à titre de modèle, et on demande au sujet d'en découvrir une autre semblable; mais il serait évidemment absurde de soutenir que, dans la seconde, la première différence juste perceptible dût servir de modèle pour déterminer celle qui la suit. La conscience trouve son modèle ailleurs. Elle sait ce que c'est qu'une différence juste perceptible et elle n'en juge aucunement par la similitude de cette différence avec une autre également juste perceptible. Il s'agit donc de similitudes toutes différentes et dont la conscience elle-même aperçoit fort bien la différence.

Il y a bien lieu de croire que l'existence et la conscience de ce sentiment spécifique de variation est la réalité psychologique secrète qui, toujours méconnue par les psycho-physiciens, a cependant soutenu et supporté toutes les recherches psycho-physiques. Là où la croyance à un phénomène de ce genre, absolument distinct des sentiments de relation ou de contraste, et qui, à l'opposé de ces derniers, toujours harmonisés à la différence externe, relative ou absolue, qu'ils expriment, est toujours disproportionnel à sa cause externe, disparaît, la psycho-physique elle-même semble perdre son sens, comme chez Hering ou M. Bergson, ou du moins elle change profondément de sens, comme chez Stumpf et M. Foucault. On a appelé, d'un commun accord, psycho-physiciens ceux qui reconnaissent ce phénomène, fût-ce en le ramenant à une apparence, comme Weber, Brentano et Wundt. Et si Fechner conserve

en dépit de toutes les attaques une sorte de situation de souveraineté dans ce domaine spéculatif, c'est qu'il est le seul à l'avoir présenté, dans sa vérité paradoxale, comme une différence identique en nous répondant à des différences variables hors de nous. Formule équivoque, à coup sûr, et ruineuse par son équivoque, mais qui cependant n'est point fausse. Car c'est bien une différence qu'une variation, et la sensibilité que nous révèle la loi de Weber est bien une sensibilité différentielle. Mais c'est une sensibilité à *notre différence* et non pas à des différences externes. Et malheureusement Fechner n'a pas fait cette distinction, en apparence insignifiante, et qui marque en réalité la borne de deux sciences et presque de deux mondes.

La conscience expérimentale qui nous la révèle si nettement n'est pas cependant hors d'état de nous apprendre aussi quelque chose de son importance. Si les variations minima de la conscience ne sont que des perceptions de différences égales, il devrait être facile de mélanger dans l'expérimentation la méthode des variations juste perceptibles et celle des différences égales, puisque toutes les expériences faites par ces méthodes portent au moins sur trois sensations, formant deux couples de rapports, dont l'un pourrait être déterminé, semble-t-il, par une méthode et le second par l'autre. Or il est aisé de constater que, si l'on peut, naturellement, sans difficulté, comme nous l'indiquions précédemment, faire succéder une méthode à l'autre dans deux expériences consécutives, il est impossible de les employer avec succès dans une même expérience, c'est-à-dire dans la détermination d'un même couple de rapports. Si, après avoir demandé à un sujet de déterminer le moment de la plus petite variation perceptible, on lui demande, passant au second terme de l'expérience, de déterminer *un rapport égal*, il ne comprendra pas, et, du reste, il est visible que la question est incompréhensible et ne peut prendre un sens que pour un esprit supérieurement agile qui, sous le stimulant de la seconde question, découvre rétrospectivement dans la première expérience *ce qu'on ne l'avait point invité à y chercher* et la *refait* instantanément dans l'esprit d'une autre méthode. Il avait cru devoir guetter l'apparition d'une nouveauté; c'était l'importance et, pour ainsi dire, l'écartement d'un contraste qu'il aurait dû saisir et qu'il s'efforce au moins à se *mettre en mémoire*.

Mais, s'il peut faire à la rigueur les deux opérations successivement, par l'attention au présent et par l'attention au passé, il n'aurait jamais pu les faire simultanément, parce qu'elles n'ont pas le même objet : et c'est dire que les deux méthodes ne peuvent jamais se succéder réellement dans une même expérience : pour faire, dans le premier moment de l'expérience, la comparaison des deux sensations indispensables à la perception de leur contraste, il faut de toute nécessité renoncer à saisir le moment de juste variation, de juste passage de l'une à l'autre. En effet, pour saisir le contraste, il faut que la juste variation, qui crée seule la distinction des états et fait que le second commence, soit préalablement remarquée, et, pour qu'elle soit remarquée, il faut que l'attention s'y donne entière; car cette variation est, par définition, la plus faible saisissable à l'attention la plus tendue. La curiosité qui répond à la question : — *Quand l'état change-t-il?* exclut celle qui répond à la question : — *Quel contraste va naître?* puisque la seconde n'a même pas d'objet saisissable aussi longtemps que la première n'est pas satisfaite. Et c'est pour cela que les psycho-physiciens qui, comme Delbœuf, se sont uniquement attachés à déterminer le rapport des contrastes sensibles semblables aux excitations qui les provoquent n'ont jamais opéré sur les variations juste perceptibles. Ils se sont bien gardés de demander à leurs sujets de faire simultanément l'effort de déterminer une suite de variations juste perceptibles et une suite de contrastes sensibles semblables, bien qu'ils fussent convaincus que la suite des différences juste perceptibles n'est que la suite des plus petits contrastes sensibles semblables. Mais ils ont bien vu que l'effort d'attention nécessité par le succès de la première opération rendait la seconde impossible, et ainsi ils ont comme malgré eux contribué à révéler que le véritable phénomène de Weber n'est pas celui qu'ils étudient et ne peut pas trouver dans ce dernier son substitut. Ils ont cru seulement changer de méthode : ils changeaient en réalité de phénomène et même de science : ils passaient de la psychologie à la physique.

Or on a vu que les psycho-physiciens qui, comme Merkel, ont tiré de la méthode des différences égales, appliquée, il est vrai, dans un autre esprit, des résultats si différents de ceux de Delbœuf et qui semblaient aussi contraires à l'assimilation des petites diffé-

rences aux grandes que ceux de Delbœuf y semblaient favorables, n'ont pas davantage songé à étendre la méthode des différences surperceptibles à l'observation des petites différences comme ils les entendaient, bien qu'elle y soit applicable avec quelques modifications [1]. Seulement elle n'y est applicable, comme il a été dit, que si on les entend, en effet, comme eux, c'est-à-dire comme de simples contrastes sensibles de l'ordre le plus petit et non comme des variations minima. L'application de cette méthode à ces différences a justement pour condition que la juste variation qui les crée ne soit point déterminée dans l'expérience même et n'y tienne même aucune place : la juste variation se ramène vraiment alors à une relation sensible. Peut-être aperçoivent-ils qu'elle s'y ramène même trop, et, comme c'est malgré tout une variation minima qu'ils veulent déterminer, ils n'ont même pas l'idée d'y employer une méthode qui ne conserve plus rien du phénomène qu'ils cherchent.

Or, il est remarquable que Wundt, qui a accordé tant d'attention aux expériences de Merkel, a fort bien vu que l'opposition constatée dans ces expériences entre la loi des grandes et celle des petites différences tenait à la différence des méthodes employées pour les étudier [2]. Seulement il n'a pas soupçonné que la différence des méthodes correspondait à la différence des objets. Sa théorie psycho-physique générale y mettait trop d'obstacles. Il avait défini la loi de Weber, dans le pur esprit de Fechner, de la manière suivante : « La *différence de deux couples de sensations* nous semble pareille, lorsque le rapport des excitations est constant [3]. » Il posait donc en principe et même en définition que les justes variations ne sont rien de plus que des différences sensibles jugées égales (*gleichmerklich geschätzt*). Dans cette hypothèse, la contrariété des résultats obtenus par Merkel dans les grandes et les petites différences, qui ne pouvait plus tenir à celle des choses étudiées, devait nécessairement venir de la diversité des points de vue que les méthodes employées nous imposent sur les mêmes choses. La méthode des variations minima attire l'attention sur le *rapport* et

1. Voir p. 410. Au lieu de demander au sujet de déterminer des différences de sensation *égales*, on lui demande de déterminer *telle* différence de sensation, *égale ou inégale*.

2. *Physiol. Psych.*, 6e édition, t. I, p. 627-629 et 636-638.

3. *Ibid.*, p. 615.

nous cache ainsi la différence *perçue* derrière le rapport seul *aperçu*. Voilà tout le mystère de la loi psycho-physique : c'est un mystère transparent de nature en réalité toute *psychologique*, une opposition, non pas du sujet à l'objet, mais du sujet à lui-même, de la représentation claire à la représentation confuse et de la lumière de l'attention à sa pénombre. La fragilité de cette théorie apparaît en pleine évidence à la clarté des explications et discussions qui précèdent : si les deux méthodes donnent des résultats différents, ce n'est pas uniquement parce qu'elles sont différentes, c'est parce qu'elles sont inapplicables au même objet et qu'elles s'appliquent, par suite, bon gré mal gré, à deux objets différents. L'artifice des expériences dissimule ce changement dans leur objet. En réalité, comme nous l'avons vu, on n'a jamais étudié les différences minima d'après une méthode expérimentale. On n'a jamais montré que la représentation ne nous rendît pas clairement la variation externe juste perceptible tant dans sa valeur absolue que dans sa valeur relative : car on n'a jamais interrogé les sujets que sur leurs variations et jamais sur leurs représentations. On les a même interrogés de telle sorte que l'attention à leurs variations leur cachât invinciblement leurs représentations. Ce n'était donc pas une représentation d'inégalité que la méthode usitée obscurcissait en tirant une représentation d'égalité en pleine lumière; c'était la représentation en général qu'elle faisait disparaître dans l'ombre de la variation. Ce n'était pas une connaissance obscure et complète de l'objet qu'elle effaçait devant la connaissance claire d'une part seulement de l'objet : c'était l'objet tout entier qu'elle effaçait devant le sujet. L'opposition qu'elle révélait n'était pas de clarté ou d'obscurité dans une même chose; elle était de nature ou d'essence entre deux choses distinctes, et même, comme on le voit, irréductibles.

Il est donc bien établi qu'il existe un phénomène spécifique de variation de la conscience sous l'action des intensités externes qui n'a rien de commun avec un enregistrement quelconque de la valeur de ces intensités, et c'est ce phénomène qui constitue le rapport propre de Weber. Par suite, lorsque Delbœuf établit que des contrastes sensibles jugés égaux correspondent à des différences d'intensités lumineuses seulement relativement égales, on ne peut en conclure qu'il en soit de même pour le phénomène

propre de Weber, qui n'est pas un phénomène de contraste égal, mais un phénomène de variation juste perceptible, ni par suite que la discordance relevée par Fechner entre les variations du sujet et celles de l'objet se ramène à une concordance d'un autre genre entre les valeurs relatives des représentations et les valeurs relatives des excitations. Inversement, lorsque Merkel établit que la conscience convenablement interrogée perçoit assez clairement les différences absolues des intensités, quand ces différences sont surperceptibles, on ne peut en conclure que les petites variations étudiées par Weber soient *secrètement* adéquates à la valeur absolue des excitations qui les provoquent, bien qu'en apparence adéquates seulement à leur valeur relative, puisque la relation d'une variation à sa condition externe n'a aucun rapport avec la relation d'une représentation à son objet. Ainsi toutes les expériences et discussions sur ces perceptions d'égalités et d'inégalités sont étrangères au véritable problème.

Sans doute, le phénomène de Weber obéit bien à la même loi que la représentation des différences relatives d'intensités en ce sens au moins que la série des variations juste perceptibles correspond à des différences externes relativement égales. Seulement, puisque les justes variations n'ont aucun rapport avec des représentations de différences et qu'on ne peut, par suite, distinguer en elles une représentation relative et une représentation absolue de leurs causes, si leur valeur absolue est en discordance avec la valeur absolue des différences qui les provoquent, cette discordance sera elle-même absolue et ne pourra jamais être ramenée à une concordance secrète. Aussi la même loi textuelle prend-elle un tout autre sens, appliquée à cet autre objet. Une loi de concordance plus ou moins dissimulée du sujet à l'objet devient une loi de discordance irréductible. Un phénomène de réceptivité devient un phénomène de résistance; l'autonomie se substitue à la passivité, et l'originalité d'une adaptation contingente à la rigueur d'un enregistrement automatique. Une loi organique du sens est remplacée par une manifestation de spontanéité vitale et une évidence facilement prévisible par un fait aveugle autant qu'incontestable qui nous remplit d'un étonnement légitime. Le sujet qui, par la première loi, ne nous révélait que les choses, nous révèle ici sa nature même. Nous revenons de la physique à la psychologie.

*
* *

C'est que, en effet, il n'y a rien de plus mystérieux que ce rapport de Weber, si mal compris par Weber, ramené par le plus grand nombre de ses successeurs, sous l'inspiration de postulats communs, à une évidence, et dont Fechner même ne nous a révélé le paradoxe qu'en rendant ce paradoxe impensable. Pourquoi nous mettons-nous à ressentir des variations externes que nous ne ressentions pas juste au moment où elles deviennent relativement égales entre elles? Qu'une intensité physique augmentée de son cinquième à diverses reprises nous donne des représentations d'elle-même relativement pareilles, c'est tout naturel si ce cinquième est perçu, mais pourquoi serait-il perçu, quand le sixième ne l'est pas, et pourquoi les variations juste perceptibles apparaissent-elles avec des représentations de différences relativement égales? Est-ce peut-être parce que ces variations sont égales elles-mêmes? Mais il est évident qu'elles le resteront en tout état de cause comme les moindres variations possibles, et quelle que puisse être la loi de succession des accroissements externes qui les provoquent. Si donc il est naturel que des contrastes sentis égaux correspondent à un rapport constant des intensités externes qu'ils expriment, il est au contraire fort surprenant que les variations juste perceptibles déterminent entre les sensations qu'elles délimitent des contrastes sentis égaux. C'est parce que ces variations correspondent à un rapport constant des intensités externes qu'elles délimitent entre elles des contrastes égaux, mais rien ne les force à correspondre à un tel rapport, et le fait qu'elles sont les moindres perceptibles ne les soumet nullement à cette loi d'apparition.

Les faits sont du reste ici plus éloquents encore que les raisons. Dans l'ordre de la qualité proprement dite, les variations minima, d'une part, se succèdent avec une rapidité beaucoup plus grande que les variations minima intensives, et surtout leur vitesse, qui imite souvent la continuité, ne va pas en diminuant en rapport inverse des quantités externes [1].

1. Voir p. 399-400.

Des variations juste perceptibles peuvent donc en droit et en fait ne pas délimiter entre elles des relations sensibles égales. Elles ne sont point par nature assimilables à de telles relations, qu'elles produisent dans un cas et non pas dans un autre, et le problème qu'elles posent n'a aucun rapport avec celui de savoir à quoi des relations sensibles jugées semblables peuvent correspondre dans les quantités externes. Quel est donc le véritable problème que nous pose la loi de Weber?

Le vrai problème n'est pas de savoir comment une sensation *une fois donnée* exprime l'excitation qui la conditionne extérieurement, mais *comment cette sensation est donnée* (puisqu'elle ne l'est pas suivant les lois qu'on pourrait croire normales de la représentation), et comment la condition extérieure, dont l'efficacité paraît ici retardée, voit son effet comme ménagé à la conscience sous l'influence d'une condition qui ne peut être qu'interne. Il ne s'agit pas de la sensation, mais de l'apparition de la sensation; non pas du contenu de l'état, mais de son existence; non pas de ce que l'on perçoit, mais du fait qu'on perçoit cela et qu'on perçoit cela seulement; non pas de la conscience, mais du passage de l'inconscience à la conscience, c'est-à-dire de la création de la conscience. Pourquoi la conscience ne perçoit-elle pas les degrés des quantités dites intensives comme ceux des quantités qui correspondent aux qualités? Pourquoi, à l'égard des premières seulement, devient-elle d'autant plus obtuse que ces quantités sont plus grandes? Pourquoi varie-t-elle, dans un cas, comme une balance, suivant les quantités, et dans l'autre suivant le rapport des quantités? Le problème est de savoir pourquoi nous attendons que les quantités se soient accrues suivant une progression géométrique pour y réagir, et non pas si ces réactions, une fois opérées, délimitent dans la conscience des égalités ou des inégalités, ou encore de simples sentiments purement qualitatifs de ressemblance ou de dissemblance.

Dira-t-on qu'on peut étudier le second problème aussi bien que le premier? Sans doute, mais alors il faudrait les distinguer; il ne faudrait pas les confondre; et cette confusion a été malheureusement la loi à la fois de toutes les recherches et de toutes les critiques. Weber n'aperçoit dans le phénomène interne qu'une *perception d'égalité*, Fechner, une simple égalité. L'étude des éga-

lités différentielles surperceptibles est uniformément regardée comme l'étude du phénomène propre de Weber. Il est manifeste que Merkel ne voit dans ce phénomène qu'un *sentiment de différence égale*, d'où naît son étonnement de ne point retrouver dans le sentiment des différences égales *surperceptibles* la loi de disproportionnalité avec l'excitation vérifiée pour les variations wébériennes. C'est en vertu de la même confusion que Wundt découvre dans les expériences de Merkel une *preuve cruciale* de son interprétation de la loi logarithmique, qui ne serait au fond qu'une apparence, bien qu'invincible : c'est parce que *le même* phénomène ne peut obéir à deux lois différentes qu'il faut choisir entre celle de Merkel et celle de Fechner même pour les justes variations.

Les adversaires de la psycho-physique fechnérienne n'en ont pas moins pleinement accepté les équivoques. Il s'en sont servi pour la combattre, et ils ont cru l'avoir vaincue lorsqu'ils l'avaient seulement confondue. Les plus radicaux d'entre eux tendent à exclure l'intensité (qu'ils croient liée à l'égalité ou à l'inégalité, c'est-à-dire à la mesure), de la conscience ; mais, sous le nom de changements de qualité, comme sous le nom de changements d'intensité et de quantité, il reste toujours à savoir si les plus petits changements de conscience étudiés par Weber et Fechner *ne sont que* nos représentations du plus petit changement externe perceptible, et il faut bien que cette opinion soit universelle, car c'est à peine si on conçoit même qu'elle soit discutée. On admet donc sans peine que Merkel ou tout autre expérimentateur, Delbœuf, par exemple, regarde les petites variations comme des représentations uniformes par où nous est exprimée quelque réalité extérieure, et l'on part seulement de ce postulat commun pour montrer que ces variations ne sont intensives que par représentation et par reflet. Mais, si ces variations n'ont aucun rapport avec les représentations qui les accompagnent, il est évident que l'argumentation perd toute sa peine.

M. Bergson, en France, par exemple, montre bien que tout ce qu'il y a de représentatif dans la sensation des intensités externes est le fruit de quelque expérience, de quelque perception associée à cette sensation. Mais, lorsqu'il part de là pour affirmer que la sensation n'a pas d'intensité et que la loi logarithmique n'a pas de sens, il méconnaît que l'intensité psychologique peut être, si même

elle ne doit être, autre chose qu'une représentation, et que le rapport de Fechner peut valoir en toute rigueur pour cette intensité autrement comprise. Il n'est pas vrai, ou du moins il ne va pas sans dire, que, l'intensité — disons — représentative une fois écartée, il ne reste rien en nous que de la qualité. M. Bergson ne discute même pas la difficulté que rencontre cette simplification dans ce fait que les sensations envisagées comme intensives obéissent à un rythme d'apparition complètement différent des sensations envisagées comme qualitatives. Il ne la discute pas parce qu'il ne l'aperçoit pas, et il ne l'aperçoit pas parce que, comme ceux qu'il combat, il croit que la loi de Weber exprime un rapport de la représentation à son objet. En expliquant la représentation de l'intensité externe, il croit donc avoir résolu le problème. On voit qu'il ne l'a même pas posé.

Sans prétendre assimiler les vues de M. Foucault à celles de M. Bergson, il est évident qu'elles peuvent faire l'objet des mêmes remarques. M. Foucault a mieux montré que personne que le problème psycho-physique, comme il est ordinairement posé, est beaucoup moins un problème de la sensation qu'un problème de la perception et même du jugement comparatif. Son livre tendrait à prouver que, même ainsi posé, ce problème peut conserver son intérêt. Il est sûr, en tout cas, que M. Foucault n'envisage aucune autre manière légitime de le poser, et qu'il exclut tout autant que M. Bergson, au bénéfice du problème en somme purement physique, — suivant le mot très juste de M. Bourdon[1] — le problème psycho-physique qu'il croit illusoire.

Ce problème reste donc entier et, pour ainsi dire, inabordé. Même si toutes les critiques adressées à la psycho-physique fechnérienne étaient fondées à la lettre, il resterait que la sensibilité différentielle spéciale qui apparaît dans la perception des intensités, et dont Fechner n'a pas su voir le caractère spécifique, pose cependant un problème analogue à celui que signalait Fechner. La conscience qualitative est capable d'enregistrer avec une finesse sans rivale les accroissements des quantités externes, et le peu qu'elle en ignore ne va pas croissant avec les degrés de ces quantités. D'autre part, la conscience de l'extension, lorsqu'on prétend

1. *Loc. cit.*

y retrouver une vérification de la loi de Weber, n'est manifestement qu'un *jugement* sur les longueurs qui croissent ou décroissent. On ne soutiendra, sans doute pas, en effet, qu'une longueur soit une sensation. A la vérité, ce n'est même pas une perception : on ne peut percevoir une longueur; il faut en juger. Ainsi, avant même qu'une longueur croisse ou décroisse, le seul fait qu'elle est donnée pour la conscience nous introduit déjà dans ce domaine de l'expérience transformée que seule une intelligence humaine peut atteindre. Lorsqu'on connaît qu'une longueur croît ou décroît, on bénéficie d'opérations mentales encore plus compliquées d'un degré. Supprimez ces opérations et l'expérience humaine de la longueur : vous faites disparaître la possibilité d'enregistrer même ces variations, qui, réduites à leur valeur d'impressions sensibles, n'ont plus aucun rapport avec une connaissance de longueur, ni, par conséquent, avec une longueur même. Aussi faut-il avouer que, à l'inverse de l'assimilation de la qualité à l'intensité, qui porte au moins sur deux éléments de la sensation, l'assimilation de la connaissance de l'extension à celle de l'intensité, comme elle apparaît chez beaucoup de psycho-physiciens (sous une forme, à vrai dire, parfois un peu honteuse [1]), conserve, en dépit des postulats généraux qui la soutiennent [2], un caractère quelque peu déconcertant. Il n'est pas de confusion qui marque mieux l'état d'insuffisante élaboration du problème. La conscience la plus élémentaire est certainement capable d'éprouver des changements sous l'influence des variations externes intensives, et, si le phénomène de Weber n'y peut être étudié, nous n'avons pas de raison de croire qu'il n'y soit pas donné. Au contraire, il n'est pas de conscience quelconque, et si développée soit-elle, qui puisse être changée si faiblement que ce soit par les variations de longueur d'une ligne : rien ne peut être changé ici qu'un jugement sur une idée qu'on s'est faite des choses. Les deux phénomènes appartiennent donc à deux ordres complètement distincts, et il n'en faut pas dire davantage pour montrer combien les analogies que l'on croit trouver entre eux sous le rapport de la loi de Weber sont incertaines et peu concluantes.

1. Voir Fechner, *Elemente*, I, p. 236, et, II, p. 336; *In Sachen*, p. 61; et Delbœuf, *Examen critique de la loi psycho-physique*, p. 9 et 10.
2. Voir p. 4.

Ni l'extension ni la qualité ne nous fournissent donc la moindre image de la loi de Weber qui n'apparaît que dans les sensations intensives comme la règle d'une sensibilité différentielle originale dont les variations de l'*inconscience* sont principalement le signe. Notre inconscience de l'intensité va croissant avec l'intensité. Ce phénomène n'est explicable par aucune des interprétations proposées de la loi de Weber.

Il n'est pas, d'abord, une illusion du sens externe. En effet, on a montré qu'il n'a rien de commun avec les perceptions externes, qualitative ou extensive. Il est manifestement un signe de l'activité, non de la réceptivité du sujet sentant. S'il n'est pas une perception, il n'est même pas, du reste, à la lettre, une sensation. C'est une absence de sensation. On ne peut donc songer d'aucune manière à l'envisager comme un effet pur de l'excitation : l'excitation peut produire la conscience d'elle-même, elle ne peut en produire l'inconscience. Cependant, ce phénomène purement psychique peut être mesuré exactement, sinon en lui-même, du moins en fonction des quantités externes qui sont ainsi soustraites à la conscience. Même si l'intensité n'était qu'une qualité déguisée, et, en soi-même, une propriété toute physique, entièrement étrangère à la vie spirituelle, ce phénomène évidemment spirituel qui en accompagne la sensation serait au plus haut point digne d'intérêt. On ne pourrait jamais l'exclure de la psychologie avec l'intensité, et sa présence mystérieuse au cœur du sujet ne cesserait de poser à nouveau le problème qu'on avait trop facilement éliminé. A la vérité, les deux questions ne se laissent pas ainsi séparer, et, si nous pouvons nous soustraire à l'intensité, c'est évidemment que nous pouvons dans quelque mesure la faire.

Si cette sensibilité différentielle n'est pas en nous un pur mirage de monde externe, comme les adversaires de la psycho-physique l'imaginent, on ne lui rendra pas une réalité spirituelle en suivant la voie où la psycho-physique historique nous engage. Le phénomène de Weber n'est ni le sentiment de l'égalité des rapports externes étudié par Delbœuf, ni le sentiment plus ou moins déguisé de l'inégalité des différences externes étudié par Merkel, ni ce sentiment contradictoire et inintelligible que Fechner regardait comme un sentiment de l'égalité des différences externes (pourtant inégales). Ce n'est qu'un sentiment invariable de différence pour

des différences d'excitation inégales, et la signification de ce sentiment n'est pas de nous représenter quelque chose, c'est de nous faire connaître une résistance intérieure à certaines formes de représentation. Là où Fechner apercevait l'opposition d'une représentation et de son objet apparaît donc une opposition du sujet à la représentation.

A la vérité, si ce n'est pas l'antinomie fechnérienne, c'est cependant toujours une antinomie. Même s'il est vrai que nous ne sentons pas 10 ajouté à 100 comme 100 ajouté à 1000 — et fussent même là des accroissements juste perceptibles — même s'il est vrai que le sentiment d'égalité que nous pouvons éprouver en pareil cas n'est que le sentiment de l'égalité du rapport, qui n'exclut pas le sentiment de l'inégalité de la différence, le fait demeure que, pour nous faire sentir quelque chose au-dessus de 1000, il faut ajouter beaucoup plus à l'excitation que pour nous faire sentir quelque chose au-dessus de 100. Quand les accroissements d'excitation sont enregistrés, ils le sont à leur juste valeur, mais ils sont inégalement enregistrables : l'enregistrement des excitations par la conscience est inversement proportionnel aux excitations. L'intérêt de la loi de Weber n'est pas dans la conscience, mais dans l'inconscience qu'elle nous révèle, et c'est pourquoi cet intérêt ne dépasse pas les sensations intensives, et, dans celles-ci, les différences juste perceptibles, où apparaît à la fois cette inconscience et sa limite. Une inconscience n'est ni un sentiment différent de différences externes croissantes (Hering), ni un sentiment pareil de rapports externes pareils (Brentano), ni un sentiment pareil de différences externes croissantes (Fechner), — pas plus que ce n'est, du reste, un sentiment de différence qualitative pénétré par association d'idées de la connaissance de différences extensives externes. Ce n'est aucun sentiment du tout, et qu'il n'y ait aucun sentiment en nous de certaines stimulations même considérables, que cette lacune de conscience s'étende à mesure que les stimulations s'accroissent, voilà le fait remarquable que ni Hering ni Brentano ne remarquent et que Fechner même ne conserve qu'en le défigurant.

Si Fechner en avait mieux connu le caractère, il n'aurait pu s'en tenir à cette vue de la tradition que le sujet et l'objet restent en toute sensation fonction l'un de l'autre. Il aurait été forcé

d'admettre la possibilité de leur opposition et de définir l'intensité psychologique bien autrement que comme un reflet plus ou moins réfracté de l'intensité externe. Le fait que le sujet se refuse pour ainsi dire plus complètement à l'enregistrement des intensités à mesure qu'elles croissent nous indique assez par lui-même que la conscience n'est pas un simple registre. Il nous fait descendre au-dessous de la conscience jusqu'à l'activité qui la crée et qui en contient peut-être le secret. Il nous met sur la voie des adaptations par où l'esprit même sort de la vie et la prolonge. Tel est l'ordre des révélations qu'on peut attendre de la loi de Weber, lorsqu'on l'étudiera dans son esprit véritable.

Il n'était pas dans notre projet de pousser la recherche si loin dans cet article. On doit distinguer dans la loi de Weber le rapport de fait lui-même et l'explication qu'on peut en donner. La première condition de l'explication est la connaissance exacte du fait; et c'était l'objet de cet article de dégager ce fait brut défiguré par les interprétations et les vues anticipées, et, dans une spéculation que nous estimions fourvoyée, de remettre le travail de recherche à pied d'œuvre. Cependant, ici comme ailleurs, on ne peut rendre la chose étudiée plus distincte sans la rendre aussi de quelque manière plus claire, et ce travail d'analyse était déjà par lui-même un travail de synthèse et d'explication. Il suffit en particulier à établir à la fois que l'intensité est d'un tout autre ordre que la qualité et que l'extension, et aussi qu'elle est liée bien plus intimement que l'une et l'autre à l'opération et, par conséquent, à la nature du sujet. La loi de Weber est donc une loi de l'activité profonde et élémentaire de l'esprit. Il resterait à chercher quelle est au juste cette activité et si elle se rattache à quelque activité psychologique ou biologique plus générale. Nous croyons que l'étude plus détaillée des limites et surtout celle des soi-disant dérogations à la loi de Weber, — qui, incompréhensibles à l'égard d'une loi de réceptivité organique, prennent un sens à l'égard d'une loi d'activité adaptative, — que cette étude faite, par conséquent, dans l'esprit de cet article peut fournir une réponse à ces questions. Mais de telles recherches impliquent une véritable réforme des principes de la psychologie élémentaire, et c'est un effort de longue haleine que nous devons réserver pour des publications ultérieures.

MAURICE PRADINES.

Descartes et Harvey

Ex sensibilibus, de sensibilibus demonstra rationalis Geometria est.

W. Harvey.

L'explication du mouvement du cœur et des artères est une des parties de sa philosophie dont Descartes éprouvait le plus de fierté. Pour l'établir il a non seulement étudié les meilleurs anatomistes de son temps, mais il a personnellement observé, disséqué comme un anatomiste de profession aurait pu le faire. Aussi, lorsqu'il veut, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, donner au public un spécimen de ce que peut sa méthode en matière de médecine, c'est de sa théorie du mouvement du cœur et des artères qu'il donne un bref mais substantiel résumé. Descartes estimait en effet que son explication purement géométrique et mécanique d'un phénomène aussi important était de nature à rendre sensible à tous les esprits le caractère profondément original de la science nouvelle qu'il était en train de constituer.

Aujourd'hui cette partie de la philosophie cartésienne gît dans le même oubli que le reste de sa physique. Les historiens du cartésianisme n'en parlent pas et les commentateurs du *Discours de la méthode* contournent prudemment les pages où Descartes compare sa solution du problème à celle qu'en avait apportée Harvey. Il nous semble au contraire que dans l'intérêt même de Descartes cette comparaison ne devrait pas être évitée. La gloire de l'illustre médecin anglais n'a certes rien à y perdre; à tous les points de vue c'est lui qui apparaît comme dominant et menant le débat. Mais l'attitude de Descartes peut s'en trouver éclairée d'un jour assez inattendu. Toutefois, si l'on veut donner à la théorie cartésienne du mouvement du cœur et des artères la signification vraie que son

auteur lui attribuait, il faut d'abord la sortir de l'isolement historique où les historiens du cartésianisme l'ont laissée. Tous les textes de Descartes relatifs à cette question, et, ajoutons-le, tous les textes de Harvey lui-même se situent par rapport à une doctrine du mouvement du cœur et des artères que tout le monde connaissait à cette époque et que l'on ignore profondément aujourd'hui, celle de la scolastique. Expliquer les théories de Descartes et de Harvey et les rapports de ces deux savants en les situant l'un et l'autre relativement à la médecine de leur temps, telle sera donc la tâche que nous nous proposons dans cette étude.

1. — La scolastique et Fernel.

Pour comprendre la théorie scolastique du mouvement du cœur il convient d'oublier d'abord la plus grande partie de ce que nous savons aujourd'hui sur cette question. Et tout d'abord il faut se bien pénétrer de cette conviction que, pour les maîtres de Descartes, le problème du mouvement du cœur et des artères se rattachait étroitement, non pas à celui de la circulation du sang dont ils ignoraient l'existence, mais à celui de la respiration qui les préoccupait extrêmement. On peut se faire une idée assez exacte de l'enseignement que Descartes reçut sur ce point en s'adressant aux *Parva naturalia* du collège de Coïmbre (Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesu, in libros Aristotelis qui *Parva naturalia* appellantur, Lugduni, 1597. Voir spécialement : In lib. *De respiratione*, p. 56-57, In lib. *De vita et morte*, p. 81-95) ; mais étant donné le caractère de vulgarisation que ce commentaire devait prendre, puisqu'il était rédigé en vue de l'enseignement des collèges, il convient de le compléter par un ouvrage plus scientifique et plus approfondi lorsqu'on veut avoir certains détails techniques indispensables à l'intelligence de la doctrine. Or la grande autorité à laquelle se réfèrent les commentateurs de Coïmbre lorsqu'ils donnent une description anatomique est celle d'un médecin de la Renaissance, Jean Fernel. Descartes le connaît également et le cite comme une autorité médicale : *ut auctoritatem etiam auctoritate refellam*, autorité qui, en outre, a pour elle la raison dans la matière dont il dispute à ce moment (il s'agit des fièvres intermit-

tentes, Descartes à Plempius, 15 février 1638, I, 532, 28-533, 12). Nous pouvons donc puiser à cette source commune des scolastiques et de Descartes pour définir l'état où se trouvait la question du mouvement du cœur au moment où la doctrine du philosophe s'est constituée (Johannis Fernelii Ambiani, *Universa medicina* ab ipso quidem authore ante obitum diligenter recognita et justis accessionibus locupletata. Ed. sexta, Francofurti, 1607. Fernel né à Clermont en Beauvoisis en 1490, mort à Paris en 1558. Ses œuvres exposent une médecine et une anatomie dominées par le nom de Galien dont il défend la doctrine contre les *juniores*. Son esprit général est cependant plutôt celui d'un homme de la Renaissance que d'un scolastique proprement dit. Dans l'exposé qui suit tout ce qui est de Fernel est accepté par la scolastique, mais tout ce qui est scolastique n'eût pas été accepté nécessairement par Fernel. Les différences ne porteraient toutefois que sur des points de détail; le fond de l'explication du mouvement du cœur et des artères est identique dans les deux ouvrages, ainsi que l'on pourra s'en rendre compte).

La respiration est une fonction vitale qui dépend d'une double cause. Elle a d'abord une cause principale et efficiente qui est l'âme. Elle a ensuite une cause instrumentale qui est une certaine force motrice inhérente au corps (*vim motricem corpori inhaerentem*). Les instruments par le ministère desquels s'effectue ce mouvement sont les parties du corps qui amènent au cœur l'air extérieur ou le renvoient en dehors, car la respiration, ainsi que nous le verrons plus en détail, n'est rien d'autre que l'attraction de l'air extérieur vers le cœur.

Les organes préposés à l'adduction et à l'expulsion de l'air sont le cœur, les poumons, le diaphragme, l'artère veineuse, la trachée artère. Le poumon (d'après la description commune de Conimb *De respiratione*, c. I, p. 55, et Fernel, *op. cit.* De part. corp. hum. I, 8, p. 47) est un corps léger et rare, dont la substance, semblable à celle d'une éponge, est éminemment apte à boire l'air et à s'en imbiber. Elle se compose, en réalité, d'un triple réseau de vaisseaux entrelacés. Le premier est celui qui provient de la veine artérieuse. Partant de la cavité droite du cœur elle pénètre dans le poumon et se ramifie jusque dans ses moindres particules; c'est par elle que le cœur alimente le poumon. Le deuxième réseau est celui qui

provient de l'artère veineuse, dont les multiples petits canaux semblables à des radicelles dispersées à travers le poumon, se réunissent ensuite en un seul tronc pour venir déboucher dans la cavité gauche du cœur. Le troisième est celui de la trachée artère qui, partant du gosier, se sépare ensuite en deux branches et se ramifie à travers le poumon tout entier pour y amener l'air extérieur. Les extrémités de ces canaux se ramifient insensiblement pour venir se perdre dans le poumon et l'on ne voit pas qu'elles soient nulle part en continuité les unes avec les autres. L'air absorbé par l'inspiration traverse la trachée artère, se répand dans les poumons, y subit une préparation qui le rend plus subtil et se trouve alors comme aspiré par le cœur.

Au-dessous du poumon se trouve le diaphragme, muscle simple et rond qui sert de paroi entre le cœur et les poumons d'une part, le foie et la rate d'autre part. C'est lui qui est le premier instrument de la respiration, mais étant donné que le cœur y joue également un certain rôle, il nous faut d'abord décrire ce dernier organe.

La description du cœur dans les traités scolastiques de la fin du XVIe siècle se ressent encore quelque peu de l'embarras dans lequel les faux renseignements fournis par Aristote avaient plongé les médecins. Si l'on en croyait Aristote, *Hist. anim.*, I, 17, et Pline, *Nat. hist.*, lib. XI. ch. XXXVII, que Pline suit sur ce point, le cœur, au moins chez les animaux de grande taille, se subdiviserait en trois ventricules : le grand ventricule, situé à droite ; le petit situé à gauche ; le moyen, situé au milieu et entre les deux autres. Galien au contraire, suivi en cela par les médecins et les anatomistes, enseigne que le cœur se subdivise en deux ventricules seulement, dont l'un, le gauche, serait sensiblement plus grand que le droit. C'est à Galien que l'on se rallie, mais on cite encore Aristote. Par contre, Galien est pour les scolastiques une cause de légère inquiétude en ce qui concerne la situation exacte du cœur. Aristote, suivi par Pline, situait le cœur au milieu de la poitrine, mais ajoutait que la pointe du cœur s'avance, au moins chez l'homme, vers le devant de la poitrine, sous le sein gauche. (Aristote, *loc. cit.* Pline : « Cor animalibus caeteris in medio pectore est; hominis tantum infra laevam papillam turbinato mucrone in priora eminens » Nat. hist. *loc. cit.* Fernel : « Caput quod et basin recte nuncupes (est enim figura pyramidis) sub osse pectoris ad quintam

costam consedit, turbinato autem mucrone infra laevam papillam in priora thoracis eminet » *loc. cit.*, p. 44). C'est aussi la conclusion qu'adoptent les professeurs de Coïmbre, surtout parce que la constatation si nette des pulsations sous le sein gauche semble en général un argument décisif, mais aussi parce qu'Aristote démontre la nécessité de cette inclinaison de la pointe du cœur vers la gauche. La partie gauche du corps est en effet comme passive dans l'accomplissement des mouvements; elle sert, en quelque sorte, de point d'appui, alors que la partie droite est active et accomplit le mouvement; c'est le côté droit du corps qui entraîne le gauche en s'appuyant sur lui. Il en résulte que la partie droite est naturellement plus chaude que la partie gauche et que le cœur, qui est éminemment chaud, devait être incliné quelque peu vers la partie gauche pour la réchauffer (Conimb. *De vita et morte*, cap. IV, p. 85). Il n'en est pas de même chez les animaux. Leur seul mouvement, ou à peu près, est celui de la marche. L'homme au contraire accomplit, outre les mouvements de la marche, ceux qu'exigent les diverses industries : peinture, écriture, tissage et d'innombrables mouvements du même genre dans lesquels la partie droite de son corps est spécialement intéressée. Cette partie droite devait donc être munie de plus de chaleur puisque la chaleur est le principal instrument du mouvement. On admet donc avec Aristote que le cœur est incliné vers la gauche, mais on tient compte cependant de l'opinion de Galien (*De usu partium*, lib. VI, cap. VII) et de quelques autres qui déclarent que le cœur se trouve en équilibre parfait au milieu de la poitrine et qu'il est aisé de s'en rendre compte par l'observation anatomique. Réservant le cas où, par hasard, Galien aurait raison contre Aristote, on excuse d'avance le philosophe d'avoir commis cette erreur en un temps où la dissection n'était pas encore pratiquée. « *Quod si ita est, danda venia erit Aristoteli, quia nondum ejus aetate membrorum dissectio vigebat.* »

Selon Fernel le cœur a une forme pyramidale. Le terme par lequel on désigne sa base est celui de *caput*; celui par lequel on désigne son sommet est celui de *mucro*. La substance dont le cœur est fait consiste en une chaire dense, extrêmement forte et résistante. Il ne pouvait en être autrement, d'ailleurs, pour un organe perpétuellement brûlant qui est le foyer de la chaleur naturelle et perpétuellement agité d'un mouvement indispensable à la vie du

corps. Ce mouvement n'est pas en notre pouvoir; c'est un mouvement naturel, qui ne dépend pas de nous; ce n'est pas un mouvement soumis à l'influence de notre volonté comme celui des muscles. De là ressort avec évidence que le cœur n'est ni un muscle ni un organe composé de muscles (« Ex quo perspicuum evadit, cor neque musculuum esse, neque ex musculis compluribus coagmentatum »; Fernel, *op. cit.* I, 8, p. 44). Il se compose, en réalité, de fibres étendues en tous sens et qui permettent au cœur toute sorte de mouvement. Ces fibres sont d'ailleurs beaucoup plus résistantes que les muscles et nous verrons plus loin comment elles concourent au double mouvement de contraction et de dilatation du cœur. Pour nourrir une substance de ce genre il fallait un sang épais et non encore atténué; il lui est fourni par un rameau de la veine cave qu'elle détache dans l'enveloppe extérieure du cœur avant de pénétrer dans le ventricule droit.

Le cœur contient deux ventricules. Le ventricule droit est d'une concavité peu accusée : il ne contient que du sang, plus dense et plus grossier que les esprits, et encore n'en contient-il que la quantité nécessaire pour nourrir les poumons; c'est pourquoi le ventricule droit n'est entouré que d'une paroi assez mince. Le ventricule gauche s'avance plus loin vers l'extrême pointe du cœur, et comme il contient la grande quantité des esprits très raréfiés et subtils dont le cœur est l'origine, il se trouve enveloppé d'une membrane plus épaisse (Fernel, *op. cit.*, p. 45; Conimb, *de vita et morte*, ch. IV, p. 86).

Chacune des cavités du cœur reçoit deux canaux. Dans celle de droite la veine cave, qui a traversé le diaphragme, détache de sa paroi gauche un rameau court mais large. De cette même cavité surgit d'autre part une autre veine qui débouche dans les poumons et leur apporte un sang déjà raréfié et propre à les alimenter. C'est d'ailleurs précisément parce que cette veine transporte et contient un sang déjà plus subtil que la nature l'a munie d'une enveloppe double; il eut été à craindre qu'un sang raréfié ne vînt à fuir au travers de cette veine si elle n'avait été pourvue que d'une enveloppe simple. C'est pourquoi on la nomme la veine artérieuse; comme son contenu se rapproche de celui des artères, sa structure se rapproche également de celle des artères. Notons encore à ce propos que la veine artérieuse ne saurait être consi-

dérée comme un prolongement de la veine cave, car le double ne prolonge pas le simple; elle prend son origine dans le cœur même, et c'est une règle générale que tous les canaux qui aboutissent au cœur ont une enveloppe simple, alors que tous ceux qui en partent ont une enveloppe double.

Si l'on considère maintenant la cavité gauche du cœur on y voit arriver un canal qui part des poumons et par lequel les esprits froids contenus dans l'air passent du poumon dans le cœur. Comme ce canal contient de l'air ou des esprits, on lui donne le nom d'artère, mais comme d'autre part il ne s'agit là que d'un air encore assez épais et qui n'a pas encore été converti en esprits vitaux, une seule enveloppe lui suffisait. Artère par son contenu, elle est donc veine par sa structure, et c'est pourquoi on la nomme l'artère veineuse (Fernel, *De part. corp. hum.*, I, 8, p. 45). De cette même cavité gauche sort la grande artère aorte qui se ramifie et se répand à travers le corps tout entier; destinée à conserver et transporter les esprits les plus subtils elle est naturellement munie d'une tunique double et ne prolonge pas l'artère veineuse. A la naissance de cette grande artère, certains animaux de grande taille, comme les cerfs et les daims, ont un os qui leur sert comme de fondement ou de racine. Galien écrit d'ailleurs qu'on le retrouve chez tous les animaux, chez les petits sous forme de membrane, chez les moyens sous forme de cartilage, chez les grands (comme les éléphants, les bœufs, les hommes) sous forme d'un os cartilagineux.

Nous avons dit que la base du cœur, ou sa partie la plus large, se nommait la tête du cœur, *caput*. C'est pourquoi l'on donne aux deux membranes nerveuses qui sont placées autour de l'entrée des deux ventricules le nom d'oreilles. On dit que le cœur a des oreilles ou que deux oreilles se dressent sur sa tête (« cor auritum esse multi praedicant, huicque utrinque e capite auriculas eminere », Fernel, *loc. cit.*). La fonction principale de ces membranes est de soutenir la veine artérieuse et l'artère veineuse qui seraient trop faibles pour supporter directement le choc de la pulsation. En outre elles sont animées d'un mouvement perpétuel; elles s'enflent et retombent alternativement comme des soufflets. C'est qu'en effet les oreillettes doivent aspirer vers le cœur le sang et les esprits plus promptement que ne ferait le cœur seul et pourvoir à son aération ou ventilation.

Et nous arrivons ici en présence d'un merveilleux secret de la nature; les valvules du cœur (« caeterum mirificum hic naturæ arcanum contemplamur in appellatis valvis positum », *loc. cit.*). Les valvules sont des membranes situées à l'extrémité des veines et des artères qu'elles ferment en se dilatant et qu'elles ouvrent en se repliant. S'il s'agit de canaux qui arrivent au cœur et y apportent quelque chose, ces membranes ont pour fonction d'empêcher que ce qui est entré dans le cœur n'en puisse ressortir; telles la veine cave qui se ferme par trois membranes et l'artère veineuse par deux. Si nous considérons au contraire les canaux qui partent du cœur, leur constitution apparaîtra différente; elles s'ouvrent vers l'extérieur et font que ce qui est une fois sorti du cœur n'y puisse plus rentrer. On trouve des valvules de ce genre, composées chacune de trois membranes dans l'artère aorte et dans la veine artérieuse. Le jeu de ces valvules est donc le suivant. La nature a voulu que lorsque par suite de la contraction de ses fibres et filaments verticaux le cœur se dilate (mouvement que les Grecs appellent : diastole) il attire dans le ventricule droit, par sa dilatation même, le sang de la veine cave, et dans le ventricule gauche l'air des poumons. A ce moment les valvules des deux premiers canaux se replient et cèdent à la pression des matières aspirées par le cœur; les valvules des deux derniers se distendent au contraire et s'étalent pour que le cœur ne rejette rien de ce qu'il a reçu. Mais bientôt, grâce à la contraction de ses fibres transversales (ce que l'on appelle : systole) le cœur se contracte et rejette à l'extérieur les matières qu'il a reçues. Les esprits passent du ventricule gauche dans l'artère aorte; le sang, devenu plus subtil, passe, par la veine artérieuse, du ventricule droit dans le poumon; à ce moment aussi les valvules de ces canaux s'ouvrent et se replient pendant que celles des autres se dilatent et se referment.

Pour examiner en elle-même la question du mouvement du cœur il nous faut encore préciser la nature des veines et des artères qui en sont inséparables. Comme on a déjà pu s'en apercevoir par l'exposé qui précède, la différence entre les veines et les artères dépend beaucoup moins de leur structure que de leur contenu. Les veines sont des canaux composés d'une tunique simple dont toutes les fibres s'étendent dans le sens de la longueur. Une tunique simple leur suffit parce qu'elles ne contiennent qu'un sang épais

et qu'aucun danger de fuite n'est à craindre (Fernelius, *De part. corp. hum.*, I, ch. XI, p. 63); là où elles doivent contenir des esprits, les veines s'enveloppent d'une double tunique à la mode des artères ainsi que nous l'avons vu. Les artères elles-mêmes sont d'ailleurs assez semblables aux veines. Elles constituent les canaux et conduits par lesquels les esprits vitaux se répandent à travers le corps, c'est pourquoi les artères se ramifient à travers toutes ses parties. Néanmoins la subdivision des artères est beaucoup moins abondante que celle des veines parce que le sang est trop épais pour atteindre les parties les plus petites et les plus éloignées si les veines ne l'y conduisent pas. Les esprits vitaux au contraire, beaucoup plus ténus et subtils que le sang, s'échappent des extrémités des grandes artères et parviennent aux parties les plus éloignées par des voies occultes et sans le secours d'artères qui les y conduisent. Nous avons vu également que lorsqu'au lieu d'esprits, elles ne contiennent qu'un air assez grossier, ce qui est le cas de l'artère veineuse, elles prennent l'aspect des veines (*Ibid.*, ch. XII, p. 73), puisque, étant donnée la grossièreté de leur contenu, les fuites ne sont plus à craindre. Nous pouvons donc conclure que les veines contiennent toujours du sang et les artères des esprits sauf la veine artérieuse qui contient un sang chargé d'esprits, et l'artère veineuse qui contient des esprits froids et assez épais empruntés à l'air des poumons (« arteriæ autem ex eodem (scil. laevo cordis ventriculo) in pulmones ejectæ, simplicique tunica venarum modo conditæ... ductum de caelo haustumque in pulmones spiritum cordi subministrant », Fernelius, *loc. cit.*, p. 73).

Nous disposons maintenant des éléments nécessaires pour comprendre la respiration des poumons, le battement du cœur, la pulsation des artères, leurs usages respectifs et leurs rapports.

Le mouvement du cœur ne se peut comprendre que si l'on sait quelle en est exactement la fin. Cette fin est double : se réfrigérer, se ventiler. Le cœur, qui est en effet le siège d'une chaleur et d'une effervescence continuelles, a été doué par la bienfaisante et prévoyante nature d'un mouvement qui l'agite perpétuellement et se transmet d'ailleurs à certaines autres parties du corps moins brûlantes que lui. La pulsation du cœur doit y introduire l'air extérieur et le vider des excréments fuligineux dont il tend à se remplir; c'est pourquoi l'on ne peut expliquer le mouvement du cœur

sans tenir compte de celui des artères et de celui des poumons, car ces trois mouvements se justifient par la même fin.

Examinons d'abord l'usage commun de ce triple mouvement. La force ou faculté motrice qui agite le cœur pour le ventiler et le réfrigérer se propage le long des artères, les dilate et les contracte alternativement afin de rafraîchir et de purger de leurs impuretés les parties qu'elles traversent. Chaque fois que la faculté pulsifique suivant la tunique d'une artère, la soulève et la dilate, cette artère s'ouvre et elle ouvre ses extrémités; à ce moment l'artère aspire l'air extérieur en même temps qu'une petite partie du sang environnant. Il faut en effet se représenter les artères comme munies d'ouvertures dont les unes débouchent sous la peau, d'autres dans les intestins et les viscères, d'autres enfin dans les veines; la preuve en est que si l'on incise la grande artère l'animal perd la totalité de son sang. Lorsqu'au contraire la faculté pulsifique venue du cœur abaisse et contracte les artères, elles expulsent à travers la peau ou dans d'autres parties du corps les excrétions de toute sorte qui proviennent de la combustion des vapeurs et des esprits (Fernel, *De functionibus et humoribus*, VI, 17, p. 293. Conimb. De respiratione, ch. vi, p. 63).

La chaleur qui embrase le cœur est si intense que le mouvement des artères ne suffirait pas à lui seul à le réfrigérer. Il faut donc qu'un organe spécial lui soit adjoint qui remplisse auprès du cœur les fonctions de ventilateur ou de soufflet (cor majore quodam adminiculo quasi flabello indigebat); tel est le rôle du poumon chez les animaux à sang chaud et des branchies chez les poissons. Lorsque le cœur est embrasé et ne suffit point à se réfrigérer et ventiler par son propre mouvement, même prolongé par celui des artères, il excite et irrite le poumon et contraint en quelque sorte la faculté motrice à imprimer un mouvement fréquent d'élévation et d'abaissement au diaphragme, au thorax et aux poumons qui lui sont annexés. Quand les poumons se soulèvent, l'air et l'esprit s'y introduisent comme dans un soufflet; ils en sont chassés au contraire lorsque les poumons s'abaissent et retombent sur eux-mêmes (« Dum enim cor ardoris incendio flagrat, nec satis valet pulsatione agitationeque sua refrigerationem consequi et sibi adsciscere, tum temporis pulmones ipsamque sentiendi vim premit et irritat, efficitque necessitate quadam, ut movendi facultas dia-

phragma et thoracem hincque annexos pulmones, crebro tollat deprimatque ». Fernel, *op. cit.*, VI, 17, p. 293). De cette manière l'air froid attiré par l'inspiration pénètre rapidement au plus profond du corps et en permet la réfrigération. De même donc que le pouls des artères sert de régulateur à la chaleur des autres parties du corps, de même l'ardeur du cœur est tempéré par l'inspiration. Les artères sont au corps ce que le poumon est au cœur. Inversement, d'ailleurs, l'expiration purge le cœur de ses excrétions fuligineuses comme la contraction des artères en purge le reste du corps.

Il y a donc correspondance entre le mouvement du cœur et des artères et celui de la respiration. A l'inspiration on peut comparer la diastole, à l'expiration la systole. La respiration et le pouls ont été accordés aux animaux pour une même fin (« Ergo unius ejusdemque usus causa respiratio et pulsus dati sunt animantibus », Fernel, *op. cit.*, p. 294) et nous sommes désormais en mesure d'en concevoir les rapports. L'air ambiant, pénétrant par la bouche et le nez dans la trachée artère au moment de l'inspiration, remplit non seulement les ramifications de cette artère mais encore la masse du poumon tout entier, de telle sorte que le poumon, enflé et gonflé par l'air, occupe la totalité de la cage thoracique. L'air ainsi puisé à l'extérieur subit dans le poumon une première élaboration; la chair du poumon qui est extrêmement ténue, molle et rare soumet l'air à une sorte de préparation et de concoction. Ce n'est pas en effet l'air extérieur, grossier, froid et impur, qui pourrait fournir un aliment convenable aux esprits intérieurs. L'air ne doit donc pas pénétrer brusquement et directement de l'extérieur dans le cœur, mais être d'abord digéré comme les aliments eux-mêmes, se transformer peu à peu, et contracter par ce bref séjour dans le poumon une sorte de parenté avec l'esprit inné qu'il doit entretenir et nourrir.

Lorsque l'esprit contenu dans l'air a été soigneusement élaboré, il passe dans le ventricule gauche du cœur, sorte de fournaise et d'officine secrète dans laquelle il va subir sa transformation la plus caractéristique. A ce moment, en effet, se trouvent en présence : la vapeur du sang qui provient du ventricule droit, une faculté innée du cœur, l'esprit qu'il contient naturellement et le feu intense dont il est le siège, et, par le concours de ces divers fac-

teurs, l'esprit vital s'élabore dans le ventricule gauche de la même manière que dans un creuset, pour se répartir ensuite dans tout le corps à travers les artères et lui conférer une chaleur salutaire (« Non enim externus aer, rudis, frigidus et impurus, et derepente irruens fieri potest interioris spiritus conveniens pabulum, sed hunc, quemadmodum et alimenta necesse est paulatim mutari et familiarem innato spiritui qualitatem, longiuscula mora recipere. Poshaec autem elaboratus diligenter spiritus, in sinistrum cordis ventriculum arripitur, ex quo, accedente etiam sanguinis vapore, qui ex dextro ventriculo permanavit, vi cordis insita, ejusque innato spiritu et ingenti caloris incendio, haud secus atque in fornace spiritus procreatur vitalis, qui demum in omne corpus per arterias effusus, salutarem impertit toti calorem ». Fernel, *De funct. et humor.*, VI, 18, p. 296). Cette concoction ne va naturellement pas sans un dégagement de vapeurs torrides qui sont expulsées à l'extérieur par le pouls du cœur et des artères et par l'expiration du poumon.

Le processus complet de ces opérations est donc le suivant. Pendant que le thorax se soulève la trachée artère et ses ramifications se remplissent d'air; l'artère veineuse et ses ramifications se remplissent au contraire des excrétions fumeuses qui sont chassées du ventricule gauche du cœur pour que la chaleur naturelle n'en soit point étouffée; les veines artérieuses se remplissent d'un sang léger que le ventricule droit envoie aux poumons pour les nourrir. Ainsi, grâce aux trois canaux différents dont l'entrelacement le constitue, le poumon se remplit, au moment de l'inspiration, d'air extérieur, des excrétions du ventricule gauche, du sang du ventricule droit (La nécessité de purger le cœur des vapeurs qui résultent de la production des esprits vitaux par voie de conconction dans le ventricule gauche est une nécessité absolue. La chaleur du cœur peut être éteinte soit par l'excès du froid extérieur (ainsi qu'il arrive à ceux qui voyagent par la neige ou boivent d'un seul coup trop d'eau glacée), mais elle peut l'être aussi par manque d'air frais et absence de ventilation. En pareil cas la chaleur du cœur s'étouffe comme la flamme d'une ventouse. Conimb. De respiratione, C. 3, p. 58-59). Lorsque les poumons retombent sur eux-mêmes et que l'expiration se produit, les excrétions fuligineuses sont expulsées par la trachée artère; l'air qui a été préparé

et élaboré dans le poumon en la manière que nous avons indiquée passe par les artères veineuses dans le ventricule gauche du cœur; le sang plus léger et subtil qui se trouve dans le poumon reflue quelque peu vers le cœur, par la veine artérieuse, en raison de la contraction du poumon, mais il sert surtout à en alimenter la chair.

Ce mouvement du poumon est secondé par le battement du cœur et des artères qui concourent à assurer les mêmes résultats. Au moment de la diastole le cœur aspire du poumon, par le canal des artères veineuses, l'air élaboré et l'attire dans son ventricule gauche; il attire enfin dans son ventricule droit du sang de la veine cave. Les valvules de ces divers canaux sont à ce moment ouvertes. Pendant la systole le cœur envoie dans le poumon par la veine artérieuse le sang du ventricule droit : du ventricule gauche il envoie dans l'artère aorte et les petites artères les esprits vitaux qu'il vient d'élaborer et à ce moment toutes les artères doivent se dilater; il renvoie enfin tant par l'aorte que par les poumons les excrétions dont la chaleur du cœur pourrait être étouffée (Fernelius, *op. cit.*, p. 296-297. Conimb., *op. cit.*, ch. VI, p. 64-65).

Restent à déterminer les rapports de la pulsation cardiaque et de la pulsation artérielle. Fernel rappelle bien, comme il était de tradition, l'accord remarquable et les rapports étroits des battements du cœur et des artères, mais il se sépare de la doctrine courante sur un point important. Selon les professeurs de Coïmbre, les pulsations artérielles et cardiaques se correspondent exactement. Ils invoquent, à la suite de Galien, l'observation de la simultanéité des deux pouls afin de justifier leur assertion. Remarquons d'ailleurs que cette assertion devait sembler fort naturelle étant donnée la correspondance exacte des fonctions assignées au cœur et aux artères. Les artères ne sont qu'une sorte de cœur prolongé. En se dilatant, cœur et artères aspirent l'air extérieur destiné à la ventilation du cœur; en se comprimant cœur et artères renvoient des esprits vitaux et des excrétions; rien donc n'est plus naturel que de les voir se dilater et se contracter en même temps (« Consentiunt arteriarum et cordis pulsatio quatenus eodem tenore et concentu sibi respondent : cum enim sese cor explicat explicantur arteriæ; dum se contrahit, subsidunt : id quod facile deprehendet ut Galen. lib. III de praesagiis pulsuum, cap. II ait, qui altera manu cordis pulsationem, altera motum arteriarum exploraverit. » Conimb.,

De resp., c. VI, p. 64). Fernel insiste au contraire sur cette différence capitale entre les deux pouls que les artères se dilatent lorsque le cœur est en systole, et se relâchent lorsque le cœur est en diastole. Elles se dilatent, en effet, au moment où le cœur, en se contractant, y envoie les esprits vitaux qu'il vient d'élaborer (« Hae (scil. arteriae) tamen dilatantur in systole cordis, committuntur autem in diastole. Dilatantur enim dum compressum cor in eas spiritum immittit. At non solius influentis spiritus et sanguinis in vapores extenuati copia implentur; non enim fieri tum posset ut omnes uno eodemque momento pulsarent, quod nequeat puncto temporis spiritus per arterias in corporis extrema pervadere. Ergo quum simul omnes pulsare deprehenduntur, quæcumque hosce diastoles et systoles motus efficit causa, eadem sane est quæ cor movet », Fernelius, *op. cit.*, p. 297). Mais Fernel restreint immédiatement la portée de cette dernière conclusion. Si les artères se dilatent au moment où les esprits animaux y pénètrent, ce n'est pas que les esprits et les vapeurs du sang suffisent à les remplir. Si les artères étaient dilatées par les vapeurs et les esprits, elles ne se dilateraient qu'au moment précis où vapeurs et esprits y parviennent; on ne les verrait donc pas battre toutes simultanément, mais on verrait le pouls se propager jusqu'aux extrémités du corps à mesure que les esprits eux-mêmes y arrivent. Puisqu'au contraire le pouls de toutes les artères est simultané il faut admettre qu'une même force est la cause de tous ces mouvements de diastole et de systole, à savoir la force même qui cause les mouvements du cœur. Elle réside dans la substance même des artères, mais elle doit au cœur son origine ou tout au moins sa conservation (« Ea (sc. vis pulsifica) est in arteriarum corpore posita, sed quæ tamen suam originem aut certe conservationem cordi acceptam referat », Fernel, *op. cit.*, p. 297).

Quelle est la nature de cette faculté pulsifique? (*Vis pulsans, vis pulsifica.*) On connaissait dans l'École la solution qu'Aristote avait proposée de ce problème, et que, par un singulier retour, nous retrouverons sous la plume de Descartes; mais on ne l'acceptait pas. Selon Aristote le pouls du cœur et des artères s'expliquait par la chaleur du sang en ébullition dans le cœur (« Primum quod utraque (arteriarum et cordis pulsatio) sit a facultate vitali, hoc est a virtute quadam motrice, quæ in corde, quod vitæ fons est, ortum

habet. Hanc vim sunt qui putent non esse aliud quam calorem sanguinis in corde ebullientis », Conimb. *De resp.*, ch. VI, p. 64), mais cette affirmation repose sur une erreur philosophique (*sed non recte philosophantur*). La chaleur est un principe d'altération, mais elle ne saurait, au moins directement et par soi, déterminer un mouvement. Elle est la condition nécessaire de tout mouvement, elle n'est la cause immédiate d'aucun (Conimb, *loc. cit.*). D'ailleurs la faculté vitale qui engendre dans le cœur les esprits vitaux et la chaleur vitale, a son siège localisé dans le cœur; la faculté pulsifique est commune au contraire à la fois au cœur et aux artères. La faculté vitale répand son influence dans les os, les cartilages, la chair et dans les moindres parties du corps tout entier; au contraire, à part le cœur et les artères, et peut-être aussi le cerveau, aucune partie du corps ne subit l'influence de la faculté pulsifique. Cette faculté est donc manifestement très différente de la faculté vitale; elle en est en quelque sorte la servante. Ses fonctions consistent, d'une part, à distribuer dans le corps les esprits et la chaleur de la faculté vitale, d'autre part à doubler la chaleur innée d'un mouvement qui lui serve de régulateur (« Ex quibus profecto perspicuum fit, vim illam pulsantem plurimum a vitali discrepare, esseque tanquam ancillulam et ministram, tum spiritus ejus et caloris distribuendi, tum ut innato calori motus quidam adhibeatur, certaque is ratione gubernetur » Fernel, *op. cit.*, p. 298. « Illa autem vis motum ciens naturalis quædam facultas est e secundo qualitatum genere ad id munus peculiariter administrandum delegata. Micant autem jugi motu arteriæ non ob id tantum quod tunicis cordi adhaerentibus constent : alioqui oporteret etiam venas omnes, quæ intermedio venæ cavæ cordi copulantur, una concitari; sed quia ita cum corde uniuntur, ut ingenitam ad talem motum potestatem habeant a corde tamen dependentem » Conimb, *op. cit.*, p. 64).

Ainsi, pour l'explication de la révolution cardiaque, expression d'origine scolastique dont on use encore, bien que le sens primitif en soit oublié (Cf. Quamobrem motus cordis coelestium sphaerarum conversioni assimilis perhibetur ? Réponse : parce que les mouvements du corps dépendant du mouvement du cœur comme les mouvements sublunaires dépendent du mouvement céleste, il fallait que le mouvement du cœur fût continuel et semblable à la

conversion de la sphère céleste. Conimb, *Op. cit.* ch. VII, p. 65-66), l'enseignement que Descartes avait reçu de ses maîtres concordait pleinement avec celui qu'il pouvait trouver dans les œuvres du plus illustre médecin du XVI[e] siècle. Si l'on en excepte le synchronisme de la pulsation cardiaque et de la pulsation artérielle, Fernel et les Coïmbrois, l'un se fondant sur des arguments plus physiologiques, les autres sur des arguments plus philosophiques, aboutissent à la même conclusion. Le mouvement du cœur et des artères s'explique par une faculté pulsique spéciale, subordonnée à la faculté vitale qui engendre la chaleur et les esprits dans le cœur et par conséquent distincte d'elle. Il a pour fin d'amener au cœur l'air que cette chaleur transformera en esprits, de régler cette chaleur trop violente, et de purger le cœur des vapeurs fuligineuses qui risqueraient de la suffoquer.

II. — Harvey contre la scolastique.

Lorsqu'en 1628 Harvey publia son traité sur le mouvement du cœur (Gulielmi Harveii, Angli, medici regii, et in Londinensi medicorum collegio professoris anatomici, *De motu cordis et sanguinis in animalibus, anatomica exercitatio*, Francfort, 1628. Nous citons d'après l'édition publiée chez Arnold Leers, Rotterdam, 1661, qui contient également les *Exercitationes anatomicae duae de circulatione sanguinis* (1649) indispensables à consulter si l'on veut déterminer l'attitude de Harvey vis-à-vis des aristotéliciens et galénistes. Pour une biographie et une bibliographie de Harvey consulter l'article de l'*Encyclopedia Britannica, ad loc.*), traité rédigé d'ailleurs depuis plusieurs années déjà (libellum per aliquot abhinc retro annis alioquin factum), il y avait longtemps qu'il avait réalisé et enseigné sa grande découverte. Depuis plus de neuf ans Harvey l'avait non seulement exposée dans le privé à ses amis, mais encore il n'avait pas craint de l'enseigner publiquement dans ses leçons anatomiques, l'avait démontrée devant ses collègues et ses élèves par des expériences, illustrée par des raisons et des arguments de toute sorte, défendue enfin contre les objections des anatomistes (*De mot. cord.* Dedic. et ch. I, p. 1 et 24). En la publiant Harvey ne faisait que céder aux instances de ses amis;

encore se refusait-il à en faire un gros livre comme on en publiait tant à son époque. Le bref exposé de sa découverte et des preuves qui la justifient lui suffira. Et en effet le *De motu cordis* est un modèle de concision et de clarté ; débarrassé de tous les développements inutiles il ne perd pas le temps de l'auteur ou du lecteur à passer en revue les opinions des anciens anatomistes sur la question. Cette objectivité voulue se fonde sur une des exigences les plus impérieuses de la pensée de Harvey, celle d'une méthode strictement expérimentale.

Ce n'est pas avec des livres, en effet, mais avec des dissections que l'on peut enseigner et apprendre l'anatomie ; il ne faut pas en demander la connaissance aux doctrines philosophiques mais à l'étude de la structure du corps. La méthode décisive, en pareilles matières, consiste à voir par soi-même comment les organes sont faits et ce qui s'y passe. Lorsqu'on est parvenu à la constatation directe des œuvres de la nature et, en un mot, à l' « autopsie » on n'a plus besoin de l'autorité des anciens ; mais on ne redoute pas non plus leurs opinions. Si anciennes soient-elles, la nature est plus ancienne encore ; si haute que soit leur autorité, celle de la nature l'est encore davantage ; *natura enim nihil antiquius majorisque acutoritatis* (*Exercit. anat.*, II, p. 242). Il faut donc ou bien voir soi-même, ou croire ceux qui ont vu ; et pour ceux qui ne veulent faire ni l'un ni l'autre on doit les abandonner à eux-mêmes ; il n'y a pas d'arguments qui puissent convaincre un aveugle de naissance que le soleil est plus brillant que les étoiles. Mais ses arguments ne pourront rien non plus contre la constatation des faits par les sens et leur interprétation par la raison (*op. cit.*, p. 258-260. Cf. également : « Haec collectio mea demonstrativa et vera est et necessaria si vera sint praemissa ; illa autem vera esse vel falsa, sensus nos facere debet certiores, non recepta ratio ; αὐτοψία, non mentis agitatio » p. 266-267. « Denique hoc est, quod enarrare et partefacere per observationes et experimenta conabar, non ex causis et principiis probabilibus demonstrare, sed per sensum et experientiam confirmatam reddere, anatomico more, tanquam majori autoritate, volui » p. 267-268). Il n'en est d'ailleurs que plus intéressant de constater que ce traité si concis et dépouillé de tout appareil d'érudition ou de toute dispute scolastique débute par une critique en règle de la doctrine aristotélicienne et galé-

nique du mouvement du cœur et des artères; c'est sous cet aspect que nous aurons d'abord à l'envisager.

L'opinion généralement reçue confond le pouls avec la respiration ; or elle est fausse et contraire à l'expérience (« Proemium quo demonstratur quod, quae hactenus scripta sunt de motu et usu cordis et arteriarum minus firma sunt, » *De mot. cord.*, p. 1-21). Il est peu vraisemblable d'ailleurs que le pouls et la respiration s'accordent, soit quant à leur fin, soit quant à leur mode de mouvement. Les mouvements et la structure du cœur et des artères sont, en fait, différents des mouvements et de la constitution des poumons; il est donc extrêmement probable au contraire que les fins du cœur et des poumons sont fort différentes. Certains anatomistes en étaient arrivés à dire que si la nature a fabriqué des poumons autour du cœur, c'est simplement parce que le pouls du cœur et des artères ne suffirait pas à aérer et refrigérer le cœur. Harvey prétend établir par contre, d'abord à propos du pouls cardiaque, que deux organes de structure aussi différente que le cœur et les poumons ne sauraient avoir cette fonction commune : la respiration.

Examinons d'abord la question du pouls artériel (nous reconstruisons la critique de Harvey non seulement à l'aide du Préambule qui lui est spécialement réservé, mais encore à l'aide de textes empruntés au corps de l'ouvrage et même aux *Exercitationes anatomicae* qui sont postérieures aux publications de Descartes. Harvey ne dépend que de lui-même dans toute cette critique et les textes postérieurs ne font que développer et préciser ce qu'indiquent déjà clairement les textes antérieurs). La doctrine communément reçue, prise sous sa forme pure, admet que les artères ne contiennent que des esprits et que leur mouvement de dilatation et de contraction s'apparente au mouvement d'inspiration et d'expiration de l'air par les poumons. En ce qui concerne le premier point on doit remarquer d'abord que les anciens anatomistes apportent volontiers quelques restrictions à leur théorie. Certains ne trouvent que des esprits dans les artères, d'autres y trouvent également du sang, et la haute autorité de Galien lui-même est de leur côté; d'autres enfin avouent que les artères ne contiennent que du sang, mais un sang extrêmement léger, différent en nature du sang veineux parce qu'il est pénétré et chargé d'esprits. Harvey fait observer que si les artères sont pleines de sang, comme il est

aisé de le prouver par l'expérience, peu importe que ce sang soit ou non chargé d'esprits. Avouer que les artères transportent un sang chargé d'esprits, c'est avouer que leur fonction est de transporter le sang à travers le corps tout entier. Quant aux esprits eux-mêmes, il n'y a pas à en tenir compte, car ils se confondent avec le sang. Du sang chargé d'esprits reste du sang et les esprits ne constituent qu'un seul et même corps avec le sang dans lequel ils résident; ils sont avec lui dans le même rapport que le sérum et le beurre dans le lait ou la chaleur et l'eau dans l'eau chaude (« Quamvis in arteriis sanguis uberiori spiritum copia turgeat, tamen existimandum est hos spiritus a sanguine inseparabiles esse, sicut illi qui in venis; et quod sanguis et spiritus unum corpus constituant (ut serum et butyrum in lacte, aut calor et aqua in calido) quo replentur arteriae » De mot. cord., p. 7-8. Harvey mentionne les veines parce que : « Etiam sanguinem, prout sanguis, et qui in venis fluit spiritibus imbui nemo negat » p. 7). Dès le *De motu cordis* l'attitude adoptée sur ce point par Harvey est donc parfaitement nette. Contre la théorie attribuée à Erasistrate d'après laquelle les artères ne contiendraient que des esprits, il dresse l'autorité de Galien confirmée par l'expérience; contre la théorie courante d'une différence spécifique entre le sang artériel et le sang veineux, il affirme que les esprits ne sont pas des corps indépendants mais qu'ils sont une simple propriété et comme une qualité du sang.

C'est la double thèse qu'il reprendra, pour la développer, dans ses *Exercitationes* contre Riolan (« Sed levissimis argumentis conantur adstruere sanguinem arteriosum specie differentem esse, vel aeriis hujusmodi spiritibus repletas esse arterias et non sanguine, contra ea omnia quae Galenus adversus Erasistratum, tum ab experientia, tum a ratione petita attulit » *Exerc. anat.*, II, p. 235). Sur ce premier point il n'y a pas lieu d'insister. Non seulement on peut démontrer par l'expérience que les artères sont pleines de sang, mais on peut encore expliquer pourquoi certains imaginent qu'elles ne contiennent que des esprits. C'est parce que le cœur continue de battre et d'expulser le sang artériel après que les poumons ont cessé de lui en envoyer. Si le cœur cessait de battre en même temps que les poumons de respirer comme il arrive chez ceux qui se noient dans l'eau froide ou qui meurent de syncope, on

trouverait les artères aussi remplies que les veines (Explication donnée dans le *De motu cordis* : « Haec res forsan antiquis dubitandi praebuit occasionem et existimandi spiritus solos in illis concavitatibus contineri, dum vitæ superstes animal esset. Cum enim expiraverint pulmones et moveri desiverint, de venæ arteriosae ramulis in arteriam venosam et inde in sinistrum ventriculum cordis sanguis permeare prohibetur; cumque una cum pulmonibus cor non desinat moveri, sed postea pulsare et supervivere pergat, contingit sinistrum ventriculum et arterias emittere in venas ad habitum corporis sanguinem et per pulmones non recipere, ac proinde inanitas ire » chap. IX, p. 94. Il la reprend dans son Exercitatio II, « vacuitas arteriarum in corporibus mortuis (quæ forsan imposuit Erasistrato, ut arterias spiritus tantum aereos continere existimaret) inde evenit... », etc. p. 224). Quant à la question de savoir si les esprits sont ou non séparables du sang lui-même, Harvey y revient pour la traiter de manière décisive. Si l'on demande aux anciens auteurs quelles sortes d'esprits existent, quelle en est la nature, la consistance, s'ils sont séparés et distincts du sang et des parties solides, ou s'ils y sont mêlés et confondus il y a tant et de si diverses opinions que l'on comprend comment les esprits, dont la définition demeure si incertaine, sont devenus un simple moyen de dissimuler son ignorance. Quand on ne sait pas quelle est la cause d'un effet quelconque on l'explique par les esprits; ce sont les esprits qui font tout et on les fait paraître en scène comme les mauvais poètes font paraître le *deus ex machina* pour se tirer d'affaire à la fin de leurs pièces.

Fernel et d'autres supposent que les esprits sont des substances aériennes et invisibles (« Fernelius et alii, spiritus aëreos et invisibiles substantias supponunt » *Op. cit.*, p. 226. Cf. Fernel : « Atqui cum nequeat simplex calor in qualitatis genere constituto, sine sede et vehiculo in omne corpus permeare, huc illucque momento diffundi, qualiter tamen hunc a corde per omnes arterias partibus singulis impartiri cernimus, fuit, opinor, necessarium hunc corpore aliquo fluxo et profluente contineri. Cæterum nullus humor ad hoc aptus erat et habilis, ut tanta celeritate corpus omne trajiceret; quocirca necesse fuit calori materiam substerni substantia tenuissimam, pernicitate velocem, quæ simul fovendo calori familiaris esset et amica. Atque cum ejusmodi sit aerea, aut

si rectius appellare velis ætherea, optima ratione debuit talis calori subjici, quæ semper ætheris modo incensa ardet, cuique perpetuo calor insidet, ut neutrum possit ab altero dirimi... Aristoteli crebro spiritus est dictus, non nunquam calidum, atque naturalis calor; alias quidem a tenuitate et velocitate, alias a viribus et effectu ratione nominis desumpta ». De spiritu et innato calido, *op. cit.*, L. IV, p. 143 et suiv. C'est l'argumentation à laquelle s'oppose directement Harvey : « Quia... hujusque caloris motum velocem corpus mobile non proportionabile reperiunt, spiritus introducunt... eosque haud aliter quam operationum naturalium divinitatem mirabilem, ab illo communi instrumento (videlicet calido innato) provenientem, efferunt : illos spiritus, sublimes, lucidos, æthereos, cœlestis naturæ, divinos, vincula animæ esse consimiliter comminiscuntur; veluti vulgus imperitorum, quorum operum causas non capiunt, Deos immediatos authores opinantur et praedicant » Exercitatio II, p. 233-234). Ils démontrent, en effet, qu'il y a des esprits animaux — exactement comme Erasistrate démontrait qu'il y a des esprits dans les artères — parce qu'on trouve des cellules dans le cerveau et que, rien ne demeurant vide, il faut que ces cellules soient remplies d'esprits pendant que l'animal est vivant. Tous les médecins d'ailleurs (tota schola medicorum) s'accordent pour admettre l'existence de trois espèces d'esprits, les esprits naturels dans les veines, les esprits vitaux dans les artères, les esprits animaux dans les nerfs. Outre ces esprits mobiles, les médecins en reconnaissent autant d'espèces sédentaires (Sur l'esprit comme *vinculum animæ*, cf. Fernel : « Hanc corporis atque animi communionem confirmans Alexander Aphrodiseus, spiritum quem proposuimus ait perquam idoneum vinculum illis interponi, qui adversas naturas interjectu suo conciliet atque contineat » *Op. cit.*, p. 145. D'où la définition complète de l'esprit : « Est igitur spiritus corpus æthereum, caloris facultatumque sedes et vinculum, primumque obeundæ functionis instrumentum. Quisquis illius substantiam et statum nondum plene sit assecutus, corporis nostri structuram contemplatus, arterias adeat, in cordis sinum et in cerebri ventriculos introspiciat, quos dum inanes ac nullius prope humoris participes videbit, neque tamen frustra ac temere tantos a natura conditos, hæc quidem mente contrectans, mox opinor cogitatione comprehendet prætenuem auram eos tum implevisse,

dum in vivis fuit animal, quæ tamen eo animam agente levissima cum esset, sine sensu evanuerit » p. 145-146. Pour les diverses sortes d'esprits, *ibid.*, chap. VI : « Unde intelligitur præter innatos spiritus qui stabiles et in unaquaque parte fixi sunt, tres insuper errantes et vagos influentesque existere » p. 165). Cependant Harvey n'en a jamais rencontré d'aucune sorte, ni dans les veines, ni dans les nerfs, ni dans les artères, ni dans aucune autre partie des animaux qu'il disséquait vivants (« At nos neque in venis, nervis, arteriis, ant cæteris partibus vivorum dissectionibus explorando ullos invenimus » Harvey, *op. cit.*, p. 226). Certains déclarent que les esprits sont corporels, d'autres les veulent incorporels. Ceux qui les déclarent corporels en font tantôt la partie la plus ténue du sang, tantôt les supposent véhiculés et en suspension dans le sang. Ceux qui déclarent les esprits incorporels ne savent où les loger, mais ils distinguent ces esprits par les facultés et reconnaissent autant d'esprits que de facultés ou d'organes; de là des esprits concoctifs, chylificatifs, procréatifs, etc. Les scolastiques vont plus loin encore; ils énumèrent l'esprit de force, de prudence, de patience; ils en ont pour toutes les vertus, sans oublier le très saint esprit de sapience. Ils soupçonnent qu'il y a de bons et de mauvais esprits qui assistent les uns, possèdent les autres, puis les abandonnent et errent çà et là; ils croient que les esprits malins sont les causes des maladies.

En réalité on doit admettre que les esprits qui circulent à travers les veines et les artères ne se séparent pas plus du sang qu'un vin généreux de l'esprit qu'il contient. Sang et esprit sont une seule et même chose — sanguis et spiritus unum et idem significant — et de même qu'un vin qui ne contiendrait plus aucun esprit ne serait plus du vin, mais du vinaigre ou un liquide éventé, de même du sang dépourvu de tout esprit ne peut plus s'appeler du sang, *sanguis*, mais, par équivoque, *cruor*. — Dire que du sang est devenu plus « spiritueux » ne signifie donc pas qu'il s'est transformé en quelque chose de plus aérien ou qu'il est devenu semblable à quelque vapeur, mais simplement qu'il est doué d'une plus grande force vitale. Cette différence dans l'intensité de leur force vitale est la seule qui distingue le sang artériel du sang veineux (« Idem itaque, sanguis, in arteriis, qui venis inest, licet spirituosior agnoscatur et majori vi vitali pollere, non autem in quid magis aërium

convertitur, aut vaporosior redditur » Harvey, *op. cit.*, p. 230. Signalons encore les argumentations si ingénieuses par lesquelles Harvey confirme son opinion (p. 231-232), son hypothèse relativement aux fonctions du poumon (l'expiration dépure le sang, l'inspiration en tempère la chaleur; p. 233); les observations qui démontrent que les esprits sont inséparables du sang (un membre gelé retrouve sa chaleur en même temps que sa couleur normale due à l'afflux du sang; l'expérience qui révèlerait les esprits, même supposés invisibles, s'ils étaient séparés du sang (plongez dans l'eau ou l'huile l'orifice d'une artère coupée; on ne voit s'en échapper aucune bulle d'air : hoc enim modo, crabrones, vespas et hujusmodi insecta in oleo demersa et suffocata, ultimo aëris bullulas e cauda, dum moriuntur, emittunt; unde ita respirare vivos non est improbabile, p. 236-237); l'affirmation de l'identité de nature du normal et du pathologique (« ne quis tandem eo confugiens dicat haec ita esse cum turbatur natura et praeternaturaliter constituta sit, non vero cum sibi relicta libere agat. Quandoquidem in morbosa et præternaturali constitutione, eadem apparent, quæ in naturali et sano statu... etc. », p. 238).

Reste à élucider un second point. Le mouvement de dilatation et de contraction des artères est-il du même ordre que le mouvement respiratoire des poumons? On peut adresser à cette hypothèse bien des objections, et Harvey les accumule dans le préambule de son premier ouvrage. D'abord si l'on admet que le pouls et la respiration servent à la même fin, que les artères absorbent l'air pendant la diastole et renvoient des exhalaisons par les pores de la peau pendant la systole, que répondra-t-on à l'autorité et aux expériences de Galien qui a démontré que les artères contiennent du sang, et rien que du sang, à l'exclusion de tout air, exhalaison ou esprit? Dans une telle hypothèse d'ailleurs, plus le pouls est fort plus les artères doivent absorber d'air par les pores de la peau; si donc on plongeait dans un bain d'eau ou d'huile un homme dont le pouls est très fort, son pouls devrait immédiatement diminuer et ralentir par la suppression de l'air environnant; or cela ne se produit pas. Si, dans leur systole, les artères expulsent les excrétions fuligineuses, pourquoi n'expulsent-elles pas en même temps les esprits qu'elles contiennent, et qui sont beaucoup plus subtils que ces fumées? Si les artères absorbent et renvoient l'air extérieur

dans la diastole et la systole comme font les poumons dans la respiration, pourquoi ne continueraient-elles pas à le faire en cas d'artériotomie? Or, lorsqu'il y a section de la trachée par une blessure on voit manifestement l'air y entrer et en sortir; si l'on sectionne une artère, au contraire on voit bien le sang qui en jaillit d'un mouvement continu, mais on ne voit jamais d'air qui y pénètre ou en sorte. Admettra-t-on que les artères sont pleines de sang mais capables néanmoins d'accueillir en outre l'air ambiant? Mais si elles absorbent de l'air pendant la diastole, à quel moment attireront-elles le sang du cœur? Si c'est pendant la systole on admettra cette impossibilité que les artères se remplissent au moment où elles se contractent, ou qu'elles se remplissent sans se dilater. Si c'est pendant la diastole, les artères exécutent un même mouvement pour deux usages contraires, aspirant à la fois le sang et l'air, le chaud et le froid, ce qui est improbable. Ajoutons d'ailleurs que les artères se dilatent parce qu'elles se remplissent, comme feraient des outres; elles ne se remplissent pas parce qu'elles se dilatent comme feraient des soufflets. Si l'on coupe une artère on voit le sang jaillir avec violence, tantôt plus loin, tantôt moins loin, alternativement. Or c'est toujours pendant la diastole de l'artère, et non pendant la systole, qu'il jaillit le plus loin. C'est donc bien l'afflux du sang qui distend l'artère, car si c'était l'artère qui se distendait d'elle-même, au lieu de chasser le sang avec plus de force, elle aspirerait l'air par son orifice comme elle devrait le faire selon la doctrine la plus répandue. (De motu cordis, *Prœmium*, p. 2-10). Les artères ont donc bien un certain mouvement si l'on veut, mais il ne consiste qu'à revenir par contraction à leur état naturel après avoir été dilatées par l'afflux du sang; le cœur les dilate et elles se contractent d'elles-mêmes (Exercitatio II, p. 220). C'est donc à la considération du mouvement du cœur que l'on doit passer si l'on veut avoir l'explication première de leur mouvement.

Le mouvement du cœur s'effectue de la manière suivante. D'abord l'oreillette se contracte et, en se contractant, elle envoie dans le ventricule du cœur le sang, dont elle est pleine; une fois rempli le cœur se dresse, tend immédiatement tous ses nerfs, contracte les ventricules et accomplit une pulsation qui chasse dans les artères le sang envoyé par l'oreillette. Le ventricule droit

chasse le sang dans les poumons par ce vaisseau que l'on appelle la veine artérieuse, mais qui en réalité, par sa constitution et son office, est une artère; le ventricule gauche envoie le sang dans l'aorte, et, par le moyen des artères, à travers le corps tout entier. Ces deux mouvements, celui des oreillettes et celui des ventricules se font consécutivement, mais selon un accord constant et un rythme invariable, de telle manière qu'ils semblent se produire simultanément et que l'on pourrait croire à un seul mouvement, surtout dans les animaux à sang chaud dont le pouls est très rapide.

Les choses se passent donc dans le cœur comme dans une machine dont une roue meut l'autre, de telle manière que toutes semblent se mouvoir simultanément; ou encore dans ce dispositif mécanique que l'on adapte aux escopettes. On presse sur une gâchette, le silex s'abat, frappe l'acier, produit l'étincelle qui, en tombant sur la poudre, y met le feu; l'explosion se produit, la balle part et pénètre dans la cible, toutes opérations qui, en raison de leur vitesse même, semblent se produire en un clin d'œil et simultanément. Tel le mouvement du cœur dont l'action propre est la transfusion du sang et sa propulsion jusqu'aux extrémités du cœur au moyen des artères, le pouls que nous sentons dans les artères n'est que le pouls du sang projeté dans les artères par le cœur (*De motu cordis*, C. v, p. 48-51).

Le mouvement du cœur ainsi décrit, il reste à expliquer d'où provient la masse considérable de sang qu'il reçoit des veines et qu'il envoie dans les artères. C'est pour s'expliquer comment il se fait que les veines ne s'épuisent et ne se vident pas rapidement d'une part, et comment d'autre part les artères n'éclatent pas sous la pression du sang qu'y envoie continuellement le cœur, qu'Harvey se demanda si le sang ne reviendrait pas, par un chemin quelconque, des artères aux veines et au ventricule droit du cœur. Il conçut donc l'hypothèse d'un mouvement circulaire du sang, hypothèse qu'il put vérifier dans la suite. Le sang envoyé par le ventricule gauche dans les artères et le corps tout entier, par le ventricule droit dans les poumons, revient par les petites veines dans la veine cave et jusqu'à l'oreillette droite de la même manière qu'il revient des poumons à l'oreillette gauche par l'artère veineuse. Harvey donne à ce mouvement le nom de circulation, comme Aris-

tote le donnait au mouvement par lequel l'air et la pluie imitent celui des sphères célestes. La terre humide, échauffée par le soleil, s'évapore; les vapeurs en s'élevant se condensent; condensées elles redescendent sous forme de pluies, humectent la terre, de telle sorte que le mouvement circulaire du soleil, s'éloignant et se rapprochant, engendre les tempêtes et les météores. Il en est vraisemblablement de même dans le corps. Par la circulation toutes les parties sont nourries et alimentées d'un sang chaud et chargé d'esprits; dans certaines parties il se refroidit, s'épaissit et perd ses vertus, mais il revient de là vers le cœur pour y retrouver sa perfection première, s'y réchauffer et se réimprégner d'esprits, pour ainsi dire. Le cœur dont le mouvement est à l'origine de cette circulation est donc bien le principe de la vie et le soleil du microcosme humain comme le soleil est le cœur du monde (*De motu cordis*, chap. VIII, p. 80-85).

Ce mouvement du cœur, cause de toute la circulation sanguine, provient de ce que le cœur est un muscle. C'est ce qu'Hippocrate affirmait déjà dans son traité *De corde*; tous les anatomistes pensent d'ailleurs qu'il est composé de fibres verticales, horizontales et transversales, ce qu'ils admettent tous depuis Galien. Le cœur est donc un muscle et par sa structure et par sa fonction qui est de se contracter, et, en se contractant, de mouvoir. Il meut, en se contractant, le sang qu'il contient. Ce mouvement de contraction est d'ailleurs le seul mouvement que l'on rencontre chez un animal. Chaque fois qu'il y a dilatation et contraction on peut admettre que la contraction seule a été active. La conception commune d'un cœur qui se dilaterait et, en se dilatant, attirerait à soi quelque chose, sang ou esprits, est donc une conception inexacte. Dans la pulsation c'est la contraction seule qui est active et non la dilatation (« Quin etiam contra vulgarem opinionem, quia neque cor neque aliud quidquam seipsum extendere sic potest, ut in seipsum attrahere sua diastole quicquam possit (nisi ut spongia vi prius compressa, dum reddit ad constitutionem suam) sed omnem motum localem in animalibus primum fieri et principium sumpsisse constat a contractione alicujus particulae... » ch. XVII, p. 160-161. « Omnes anatomici cum Galeno annotarunt, cordis corpus fibrarum ductu, videlicet recto, transverso et obliquo fabrefactum esse. At in corde elixo, aliter se habere deprehenditur

fibrarum structura : omnes enim fibrae in parietibus et septo circulares sunt, quales in sphinctere; illae vero quae sunt in lacertulis secundum longitudinem exporrectis, obliquae. Sic fit, dum omnes fibrae simul contractae sunt, ut contingat et conum ad basim a lacertulis adductum esse, et parietes in orbe circumclusas et cor undique contractum esse et ventriculos coarctari; proinde, cum ipsius actio sit contractio, functionem ejus esse sanguinem in arterias protudere existimandum est ». *Ibid.*, p. 165-166). Si maintenant nous rencontrons sous la plume de Harvey, ainsi qu'il n'est pas rare, la vieille expression de *vis pulsifica* pour caractériser le mouvement du cœur, nous ne pourrons pas nous laisser tromper sur la signification vraie qu'il lui donne. (V. Proemium, p. 10, *facultatem pulsificam*, à propos, il est vrai, de Galien; mais aussi : « sed quo clarius, quod in dubio est, appareat, pulsificam vim non per arteriarum tunicas a corde manare. Exercit. II, p. 218 « interceptio facultatis pulsificae », p. 219. Et surtout, dans le résumé qu'il donne lui-même de sa doctrine : « unde auricula dilatata, sua facultate pulsifica se contrahens, propellit eum confestim in dextrum cordis ventriculum... » *Ibid.*, p. 264). Cette faculté pulsifique ne désigne évidemment que la contractilité des muscles, mais elle a pu troubler Descartes si susceptible et prompt à s'inquiéter en présence de telles expressions.

(*A suivre.*)

E. GILSON.

Revue critique

E. LASBAX : LA HIÉRARCHIE DANS L'UNIVERS CHEZ SPINOZA[1] ET LE PROBLÈME DU MAL[2]

Le premier de ces travaux, qui se présente modestement comme thèse complémentaire, mais qui a certainement toute l'importance d'une thèse principale, est un effort très puissant pour renouveler notre conception du Spinozisme. Selon M. Lasbax, on se trompe en admettant que Spinoza dérive uniquement de Descartes : il a subi tout d'abord l'influence de la philosophie judéo-orientale, et sa doctrine doit s'expliquer comme une synthèse de Descartes et de Plotin. De même que Plotin, Spinoza prend son point de départ dans la substance divine, dont l'inexprimable puissance engendre le monde; c'est la théorie de l'émanation : Dieu laissant découler de soi l'univers par une sorte d'abaissement progressif, qui a son terme extrême dans l'étendue, condition des choses matérielles. Mais c'est ici, lorsqu'on arrive à l'étendue, qu'intervient l'influence de Descartes. Tandis que la philosophie ancienne avait fait de l'étendue une indétermination, qui ne pouvait rien avoir de commun avec le rationnel, Descartes considérait l'étendue comme un objet des idées claires et distinctes, et, par suite, comme une substance en quelque sorte parallèle à la pensée. C'est pourquoi Spinoza, rompant avec la tradition grecque, n'hésite pas à mettre l'étendue, avec la pensée, en Dieu. Cependant il maintient la doctrine néo-platonicienne d'une émanation allant, par une hiérarchie décroissante, de la pensée à l'étendue, de telle sorte que cette émanation devient le déroulement des attributs qui expriment la nature divine, l'étendue occupant le dernier degré dans la série de ces attributs.

Dès lors, le problème que M. Lasbax cherche à résoudre est celui-ci : Comment devons-nous concevoir les attributs intermédiaires entre la pensée et l'étendue? Spinoza, dans l'*Éthique*, ne parle que de ces deux attributs-là, qui sont, parmi l'infinité des attributs de Dieu, les

1. Paris, Alcan, 1919. In-8 de XII, 357 p.
2. *Ibid.* 1919. In-8 de VIII, 451 p.

seuls que notre entendement puisse concevoir. Mais, s'il est vrai qu'on doive admettre une hiérarchie décroissante des attributs depuis la pensée jusqu'à l'étendue, il est légitime de supposer que Spinoza n'a pas laissé de déterminer la nature des attributs qui font la transition entre les deux termes extrêmes. C'est cette supposition qui est à la base du travail de M. Lasbax. Il estime que l'*Éthique* ne contient pas toute la doctrine de Spinoza, que peut-être même elle est une déformation de cette doctrine : l'*Éthique* serait la traduction du système dans un langage intellectualiste et cartésien. La véritable pensée de Spinoza déborde ce cadre rigide, et ne s'est exprimée que d'une manière ésotérique, pour les seuls initiés. Qu'il y ait eu, dans la philosophie de Spinoza, des théories importantes dont nous ne trouvons plus la trace dans son œuvre maîtresse, c'est là ce que M. Lasbax infère du fragment où Leibnitz, racontant un entretien qu'il eut avec Tschirnhaus sur l'*Éthique*, attribue à Spinoza une théorie de la transmigration des âmes. Et M. Lasbax émet l'hypothèse que Spinoza aurait détruit, avant de mourir, les manuscrits contenant l'exposé de sa doctrine secrète : ce seraient ces papiers précieux qui auraient alimenté le feu de joie qu'il alluma pour participer aux réjouissances d'un jour de fête publique.

Pour reconstituer, autant qu'il est possible, la doctrine entière de Spinoza, M. Lasbax recourt à deux méthodes, qui se complètent l'une l'autre. D'une part, il fait appel à la théorie néo-platonicienne de l'âme, intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. Il estime que les attributs inconnus correspondent à l'âme, en tant que principe de la vie affective. La vie affective et organique dans son ensemble, avec, comme ressort essentiel, l'appétit, qui est le principe même de la conservation de la vie, voilà le domaine immense des attributs qui font la transition entre la pensée et l'étendue. Et si l'*Éthique*, posant le parallélisme irréductible de l'âme et du corps, ne nous laisse pas bien comprendre à cet égard la pensée de Spinoza, cette pensée apparaît clairement dans le *Court Traité*, où la passion résulte du mouvement des esprits animaux, lesquels établissent une liaison entre l'âme et le corps. D'autre part, M. Lasbax, insistant sur l'attachement de Spinoza aux traditions hébraïques, admet que les attributs intermédiaires entre la pensée et l'étendue correspondent à la Personnalité du Dieu de l'Écriture, telle que Spinoza l'a décrite dans le *Traité théologico-politique*. Le Dieu de l'*Éthique* est un Dieu impersonnel, accessible au seul entendement; mais le Dieu du *Traité* est une Personnalité vivante, celle-là même qui s'est révélée à Moïse dans les éclairs du Sinaï. En étudiant les aspects sous lesquels cette personnalité nous est présentée dans le *Traité*, nous pouvons déterminer la nature des modes correspondant aux attributs que l'*Éthique* laissait inconnus. M. Lasbax estime donc que la pensée profonde de Spinoza se trouve dans le *Traité théologico-politique*, bien plutôt que

dans l'*Éthique*. Comme nous l'avons dit, l'*Éthique*, selon lui, est une traduction intellectualiste du système en langage cartésien; elle détermine seulement la nature des deux attributs qui correspondent aux deux substances admises par Descartes. Mais le *Traité* rétablit les autres attributs et nous en fait connaître la nature, en décrivant la Personnalité divine. De ce point de vue, M. Lasbax rapproche Spinoza de Kant : de même que la pensée complète de Kant se trouve, non pas dans la *Critique de la raison pure*, qui se place au point de vue du seul entendement, mais dans les ouvrages qui font intervenir la volonté morale, de même ce n'est pas dans le rationalisme de l'*Éthique* que l'on doit chercher la vraie doctrine de Spinoza, mais dans le *Traité théologico-politique*, qui nous fait comprendre Dieu comme une Volonté d'amour.

Telle est l'interprétation que M. Lasbax nous propose de la philosophie de Spinoza. On en voit toute l'importance et l'originalité. Les historiens de la philosophie ont trop longtemps considéré Spinoza comme un pur cartésien; il était nécessaire, même après les travaux de Freudenthal, qu'on vînt montrer la persistance, chez lui, de la philosophie judéo-orientale et des traditions hébraïques.

M. Lasbax admet, dans le système de Spinoza, une double émanation : l'émanation par laquelle les attributs découlent de l'essence divine, et l'émanation par laquelle les modes découlent des attributs. Nous voyons bien cette seconde émanation : les modes découlent de l'essence divine, telle qu'elle est constituée par les attributs. Mais nous n'estimons pas qu'il soit conforme à la pensée de Spinoza d'admettre un passage de la substance à l'attribut, comme si l'attribut ne constituait pas l'essence même de la substance[1]. Nous craignons que M. Lasbax ne se soit laissé entraîner trop loin par l'analogie qu'il établit entre Spinoza et Plotin. Si Plotin considère la pensée et l'étendue comme découlant de l'essence divine par une dégradation dont l'étendue est le dernier terme, Spinoza, par contre, ne laisse pas d'estimer que la pensée et l'étendue sont des attributs qui expriment, sans aucunement l'abaisser, la nature de la substance. Cela est vrai de l'étendue aussi bien que de la pensée : c'est d'une manière immédiate, et non pas, comme le veut M. Lasbax, par l'intermédiaire de la pensée ou de l'âme, que l'étendue manifeste l'être divin. Preuve en soit la force avec laquelle Spinoza, après avoir montré que l'étendue, étant absolument indivisible, convient à la nature de Dieu, insiste sur la spontanéité qui appartient au corps, indépendamment de toute relation avec l'âme, par le seul fait que le corps est un mode de l'étendue, laquelle, au même titre que la pensée, représente la substance éternellement active.

1. M. Lasbax s'appuie sur la Prop. 16 de la 1re partie de l'*Éthique*, qu'il interprète inexactement : le mot *infinita* ne désigne pas les attributs, mais les choses, les modes.

D'un autre côté, les efforts extrêmement ingénieux que fait M. Lasbax pour déterminer la nature des attributs intermédiaires entre la pensée et l'étendue, ne nous semblent pas conduire à des résultats très solides. Nous avons dit que ces attributs correspondent, selon lui, d'une part à l'âme comme principe de la vie affective, d'autre part à la Personnalité vivante du Dieu de l'Écriture, telle qu'elle est décrite dans le *Traité théologico-politique*. Pour ce qui est du premier point, nous remarquons que la vie affective, chez Spinoza, n'est pas séparée de la pensée, car la pensée, étant essentiellement active, n'est pas distincte de la volonté, et s'accompagne de joie et d'amour; quant au sentiment en tant que passion, il n'est pas autre chose qu'une idée confuse. En second lieu, nous avons peine à faire nôtre l'interprétation qu'on donne du *Traité théologico-politique*. Nous ne pouvons voir dans ce livre qu'une introduction à l'*Éthique*, introduction dans laquelle Spinoza a posé la liberté de la raison vis-à-vis de la théologie et de l'État. Et nous ne saurions admettre la relation que M. Lasbax institue entre les deux ouvrages, lorsqu'il dit que la pensée profonde de Spinoza se trouve dans le *Traité*, et non pas dans l'*Éthique*. Le rapprochement qu'il établit à cet égard entre Spinoza et Kant nous semble pouvoir se transformer en une opposition. S'il est vrai que Kant s'est proposé d'élever la croyance morale et religieuse au-dessus de la raison purement spéculative, Spinoza, lui, a commencé par établir que la croyance religieuse ne saurait donner des règles à la raison, pour ensuite développer sa doctrine du point de vue de la raison pure. Si Kant a dit : Je devais supprimer le savoir pour faire place à la croyance, Spinoza aurait pu dire : Je devais supprimer la croyance pour faire place au savoir. — Nous sommes donc très éloigné de l'hypothèse, émise par M. Lasbax, que la vraie doctrine de Spinoza fut exposée par lui, d'un point de vue autre que le point de vue de la raison, dans certains manuscrits secrets, qu'il aurait, chose bien invraisemblable, détruits de sa propre main.

Ajoutons une dernière remarque. M. Lasbax estime que l'étendue, dans la doctrine de Spinoza est le principe du mal, lequel proviendrait ainsi de Dieu : il y aurait deux manifestations de la causalité divine, la première tendant à l'unité, l'autre tendant à la multiplicité; cette dernière correspondrait à l'étendue et serait l'origine du mal. Mais on ne peut affirmer que l'étendue exprime une tendance à la multiplicité, puisque Spinoza, comme nous l'avons rappelé, déclare avec insistance que l'étendue est absolument indivisible. Et l'on doit maintenir, pensons-nous, que le mal, d'après Spinoza, n'apparaît que pour l'imagination, source des idées partielles et confuses, et n'existe point en réalité, bien loin d'avoir son fondement dans l'être divin.

Mais ceci nous amène à la thèse principale de M. Lasbax, qui est consacrée au problème du mal, et qui cherche précisément l'origine du mal dans une force tendant à la multiplicité.

Cet ouvrage, qui donc est intitulé : *Le Problème du mal*, est assurément l'une des plus vastes synthèses philosophiques que l'on nous ait données ces derniers temps. Nous ne croyons pas que, depuis l'*Évolution Créatrice* de M. Bergson, nous ayons vu se dérouler devant nous un tableau de cette ampleur. C'est, en effet, la réalité tout entière qu'il nous présente, à tous les degrés de son développement, pour remonter finalement jusqu'à la source même de l'être, dans son ultime profondeur. Ce qui est fort remarquable dans cet ouvrage, et le rend solide, c'est l'appui constant qu'il prend dans les théories scientifiques les plus récentes. M. Lasbax est au courant de l'état actuel de la science dans tous les domaines, et son livre réalise bien cette alliance étroite de la philosophie et des sciences positives qui nous apparaît de plus en plus comme nécessaire. En même temps, il garde dans toute sa force l'esprit philosophique : voyant clairement qu'on ne peut tout expliquer du point de vue de la science positive, il affirme que la réalité première est la réalité de l'esprit. Un souffle métaphysique traverse son œuvre et la soutient d'un bout à l'autre.

L'idée maîtresse qui anime le livre, c'est l'idée d'un dualisme radical, qui serait au fond de l'existence. M. Lasbax voit partout la lutte de deux volontés : la volonté de vie et la volonté de mort. La première de ces volontés, la volonté de vie, est une puissance d'expansion ; au contraire, la volonté de mort est une puissance d'attraction, de concentration, de limitation. Tandis que la volonté de vie se manifeste par l'être dans sa primordiale homogénéité, la volonté de mort est le principe de toute différence, et c'est elle qui produit l'individu. La tendance à l'individuation : voilà donc, selon M. Lasbax, l'origine du mal. Dès lors, l'objet de son livre est de montrer, dans tous les ordres de la réalité, le conflit des deux forces. Il nous présente successivement la matière inorganique, l'organisme vivant et l'activité psychologique comme étant le théâtre de cette lutte acharnée, au cours de laquelle la volonté qui tend à réaliser l'individu se révèle partout comme une volonté mauvaise, destructrice de la vie. Cependant le monde doit s'affranchir de la volonté mauvaise, et cet affranchissement est précisément ce qui donne un sens à l'évolution des êtres. L'évolution, selon M. Lasbax, est purificatrice : elle est un effort constant de libération, par lequel les choses, surmontant l'égoïsme qui les renferme dans leur individualité, s'ouvrent à la vie universelle ; — transformation rendue possible par la condescendance du Premier Principe, qui vient au devant des choses pour les élever jusqu'à lui par une sorte de grâce surabondante. Ainsi l'Amour triomphera de la Haine, et l'existence, dégagée de toute limitation, enfin s'épanouira dans la Liberté.

Ce qui frappe au premier abord, quand on parcourt le développement de cette idée à travers tout l'ouvrage, ce sont les consé-

quences paradoxales auxquelles elle conduit son auteur. S'appliquant à montrer partout une volonté de mort, puissance d'individuation, dressée contre la volonté de vie, M. Lasbax nous présente, comme exprimant cette volonté de mort, des choses où l'on s'accorde en général à voir une éclatante manifestation de la vie. Lorsqu'il traite de la cellule vivante, il affirme que le noyau, représentant la tendance à l'individuation, signifie la victoire de la force de mort : la cellule, dit-il, est tuée par son noyau. Dans l'organisme animal, c'est le système nerveux qui manifeste la puissance de destruction; non pas, il est vrai, le système nerveux tout entier, mais le système cérébro-spinal, avec, comme organe essentiel, le cerveau : l'apparition du cerveau, selon M. Lasbax, est le triomphe d'une volonté radicalement mauvaise. Par suite, dans l'ordre de l'esprit, c'est l'intelligence qui manifeste la volonté de mort; en effet, l'intelligence a pour fonction essentielle l'inhibition, et tend à l'arrêt total de la vie. De même, la mémoire est un mal, contraire à la nature de l'esprit : ce qui met en nous la mémoire, c'est la matière. — En sens inverse, on nous dit que la dégradation de l'énergie exprime la puissance de vie, car elle est un effort pour abolir les différences et retourner au pur homogène.

Ces paradoxes ne peuvent manquer de produire chez le lecteur un sentiment de malaise. Il est vrai que nous sommes préparés à tel d'entre eux par la doctrine de M. Bergson, qui considère l'intelligence comme exprimant une détente de l'activité. Mais c'est là justement l'un des points de cette grande doctrine qui nous semblent offrir une difficulté; car enfin l'intelligence est une force de synthèse, une tendance à l'unité, bien plutôt qu'une dissolution. M. Lasbax nous dit que l'intelligence est une attraction, une limitation; mais elle est aussi une expansion, par laquelle l'individu dépasse ses limites et s'élargit infiniment. Pour ce qui est de la mémoire, par contre, M. Lasbax est en contradiction flagrante avec l'auteur de *Matière et Mémoire*, et nous ne voyons pas bien comment il pourrait nous persuader que c'est la matière qui met en nous la mémoire, laquelle serait étrangère à la nature de l'esprit. Leibnitz n'avait-il pas raison de dire que la différence entre les corps et les esprits consiste dans ce que les corps manquent de mémoire et sont comme des esprits momentanés? Nous prévoyons d'ailleurs que le physiologiste, pas plus que le psychologue, ne se déclarera satisfait des théories qu'on lui propose. Il continuera sans doute à penser que le cerveau ne vise pas uniquement à détruire l'organisme, et que le noyau, dans la cellule, est l'élément vital par excellence. Et que dire de la dégradation de l'énergie, considérée comme opposée aux forces de mort et manifestant le triomphe de la vie? Craignons de donner des armes à ceux qui prétendent que le philosophe est trop souvent entraîné par un aveugle esprit de système.

On ne peut donc échapper à la conclusion que l'idée fondamentale, dont ces paradoxes découlent, enveloppe quelque défaut, et nous croyons que l'on pourrait exprimer ce défaut de la manière suivante. La force d'expansion ne suffit pas à constituer la réalité : livrée à elle-même, elle ne pourrait engendrer qu'un être qui serait perpétuellement en dehors de soi et ne posséderait jamais véritablement l'existence. Il faut, de plus, un retour de l'être sur lui-même, une concentration. M. Lasbax dit que la vie est une « continuité indéfinie d'expansion libre et sans entraves ». Mais la vie est une assimilation, en même temps qu'une expansion; c'est une intériorité, qui concentre l'être tout entier dans un point indivisible. De même, l'être ne peut se réduire au pur homogène, mais il suppose la différence et la qualité. Nous sommes quelque peu surpris lorsque nous trouvons célébrés, comme étant la perfection de l'être et de la vie, « l'immortel repos et le parfait équilibre de l'homogène ». Nous y reconnaissons l'Un de Parménide; mais déjà Platon a bien vu que l'être implique le mouvement et la pluralité. Ainsi, quel que soit le point de vue où l'on se place, on doit avouer que la formation de l'individu, bien loin d'être contraire à l'existence, en est une condition essentielle. Nous sommes pleinement d'accord avec M. Lasbax pour estimer que le pur individu, l'atome absolu, serait la mort de l'être. Mais, précisément, il n'y a pas de tel individu : les individus n'existent que par le Tout dont ils sont une partie; bien plus, chaque individu contient en soi la totalité de l'être, chaque monade est tout l'Univers en raccourci. Ce qui est vrai, c'est que le mal intervient lorsque l'individu, donnant la préférence au fini sur l'infini, se renferme étroitement dans ses limites. Ce n'est pas l'individualité, comme telle, qui est l'origine du mal, mais la possibilité qu'a l'individu de se séparer, jamais d'ailleurs complètement, des autres êtres. La théorie classique reste juste : le mal ne provient pas d'une puissance active qui serait opposée à la puissance du bien; le mal est une privation, un manque d'être et d'activité; c'est le défaut qui se produit en nous lorsque nous refusons d'ouvrir notre être et de participer à la Totalité, pour laquelle nous sommes faits.

Cette divergence de vues ne nous empêche nullement de rendre hommage au livre de M. Lasbax, que nous considérons, répétons-le, comme une des belles synthèses philosophiques de notre époque.

Nous lui sommes reconnaissant d'avoir rappelé fortement que la philosophie est essentiellement une métaphysique, et qu'elle a pour objet principal l'origine et la destinée de l'Univers.

CHARLES WERNER.
(Université de Genève.)

Revue des périodiques

Rivista di Filosofia.

(1918-1919).

G. A. Cesareo. *La conscience historique.* — A la conception idéaliste qui tend à supprimer la distinction entre l'histoire en acte et l'historiographie, l'auteur objecte qu'il ne peut être question d'une intuition historique qui serait autre chose qu'un degré supérieur de synthèse dans l'arrangement des données de fait extraites des documents. Mais son idée d'une conscience historique progressive qui va s'élucidant au cours des temps à proportion de l'éloignement des faits dans le passé n'accentue-t-elle pas à l'excès l'absence de contact entre l'histoire en acte et l'historiographie?

B. Giuliano. *Dogmatisme et idéalisme esthétique.* — Dans la poétique d'Aristote, la vérité de l'imitation n'étant pas entendue au sens littéral, l'art relève de la pensée théorétique quoique non de même façon que la science. La fable tragique réduit le cours des choses et de la destinée à la forme du vraisemblable et du nécessaire. Aristote envisage l'œuvre d'art détachée de son auteur et comme possédant la réalité objective d'une vérité absolue sur la vie. Il lui manque d'avoir envisagé cette forme fragmentaire et subjective de la poésie qui est l'élan lyrique, et par là même d'avoir analysé l'invention artistique. Ce n'est pas une infériorité, étant donnée l'exagération anti-intellectualiste de la subjectivité passionnelle dans les théories modernes.

F. Orestano. *Les idées générales.* — Dans l'interprétation en compréhension du concept général, un pas de plus peut être fait; il faut entendre l'idée générale comme une fonction dont les éléments sont eux-mêmes des fonctions; l'abstraction sera pratiquée non dans le sens de l'élimination, mais dans celui de l'implication du concret. De cette façon, soit dans l'ordre théorique soit dans l'ordre pratique, les idées dominent, pénètrent et rejoignent le réel, mettant en valeur les données de l'expérience. En effet le concept entendu comme un complexus de fonctions implique une continuelle reconstruction de nos synthèses mentales réalisant le plus grand nombre possible de points de vue sur la réalité concrète, ceci en opposition avec le point de vue statique de la réduction du composé au simple.

A. Zucca. *Être et ne pas être.* — L'auteur reprend, mais non plus en pessimiste, l'idée schopenhauérienne du plein jour sans éclipse de l'être, et nous montre dans la sensation pure la permanence solidaire de l'univers et des consciences successives. Sa méthode fort subtile consiste à nous acheminer de l'idée d'un moi individuel fait d'une

succession de « moi » divers, oubliés (dont il exagère un peu la discontinuité), à l'idée d'un moi plus vaste, spécifique, qui ne se réalise que dans et par les consciences individuelles, et auquel la continuité du souvenir n'est pas indispensable, au contraire. Et l'on peut concevoir sans doute la civilisation comme organisation de cette participation du moi personnel à un moi supérieur. Mais, entre la sensation pure, les « moi » successifs dont se compose la personnalité individuelle, et le moi spécifique, est-ce que la forme de l'individualité, condition de la conscience, n'est pas un peu trop traitée par prétérition? Cette réduction du fait de l'individualité, acceptable peut-être tant que l'on reste dans le plan de la durée, devient moins plausible si l'on envisage la multiplicité coexistante des consciences séparées.

G. De Chiara. *Bernardino Telesio.* — Le naturalisme de T. nous fait comprendre que Bacon et Galilée aient vu en lui un précurseur. Il attribue à l'homme, outre une âme naturelle de même ordre que ce « sens de conservation » inhérent à toute chose même inanimée, et qui est de la nature du feu, une âme créée faite pour le supra-sensible. C'est la distinction dantesque de la raison et d'une lumière supérieure. Il ne faut voir ni dans cette doctrine, ni dans le créationnisme un peu solennel de Telesio, une précaution oratoire, mais plutôt, malgré la contradiction avec son naturalisme antilivresque qui le rend odieux aux péripatéticiens, la persistance d'un état d'esprit en rapport avec les dogmatismes qu'il rejette.

J. Pérès.

Rivista di filosofia neo scolastica : Directeur A. Gemelli. — 10e année, 1919, Milan.

1er Fasc. Février. — A. Gemelli : *Pour le programme de notre travail.* Maintenir l'essentiel de la pensée scolastique, spécialement contre l'idéalisme; faire de la philosophie italienne, contribuer aux recherches historiques sur la scolastique. — E. Chiocchetti : *Notes sur la philosophie de Cicéron.* C'est un éclectisme qui contient de l'académisme pour la doctrine de la connaissance, du platonisme pour la doctrine de l'âme et de Dieu, du stoïcisme pour la morale. — M. Sturzo : *La providence.* — A. Levi : *Le concept de temps dans ses rapports avec les problèmes du devenir et de l'être dans la philosophie grecque jusqu'à Platon.* La représentation du temps chez les lyriques et les tragiques, dans les théogonies de Phérécyde et dans le mysticisme pythagoricien. Comparaison avec la philosophie hindoue; les deux philosophies ont une source commune.

2e Fasc. — F. Olgiati : *L'abstraction et le concret.* — La néo-scolastique italienne, parce qu'elle lutte spécialement contre l'idéalisme, se distingue des courants de pensée similaires par un sens vivant et profond du concret et de l'historicité. — A. Masini : *Le frisson cosmique.* — A. Levi : *Le concept de temps* (suite)... L'origine des

intuitions grecques et hindoues sur le temps se trouve dans le zervanisme (culte de Zervan akarana) qui est le produit de croyances perses et babyloniennes. L'esprit grec dépasse la pensée orientale dont il part en en faisant l'objet d'une vraie recherche scientifique et en soulignant toujours plus clairement l'exigence de rationalité qui le pénètre. Étude des physiologues; Anaximandre. — E. Chiocchetti : *Philosophie et histoire.* Étude sur le livre de Croce : théorie et histoire de l'historiographie.

3e Fasc. Juin. — M. Cordovani : *Le problème critique dans la philosophie de Dante.* — A. Palmieri : *La crise de la philosophie occidentale selon Vladimir Solovief.* Suite et fin. — Résumé de la thèse de Solovief; influence de Schelling sur sa pensée et celle des slavophiles. — A. Levi : *Le concept de temps* (suite).... La doctrine d'Héraclite. — L. Di Rosa, P. Mattiussi, F. Chiesa, G. Tredici, M. Collalto. *Une discussion au sujet de l' « abstraction et le concret ».*

4e-5e Fasc. Juillet-Octobre. — U. Padovani : *Le problème fondamental dans la philosophie de Spinoza.* C'est le problème moral, qui consiste pour Spinoza dans la recherche du bonheur. — A. Levi : *Le concept de temps...* (fin). La doctrine des Eléates. Les sophistes Antiphon et Critias; l'école de Mégare, Diodore Chronos, Conclusion. Toute cette étude est bien faite et peut être utilement consultée. — L. Borriello : *Le point de départ.* La réalité de la perception intérieure ne peut être mise en doute; elle est seulement examinée et analysée dans son objet et la valeur d'un tel objet. Mais ce n'est pas de l'objet considéré de n'importe quelle façon qu'il faut partir en philosophie, c'est de la certitude de l'affirmation de cet objet. — E. Chiocchetti, C. Navoni, R. Calcaterra, G. Ghiringhelli, R. Bizarri : *Suite de la discussion sur l'abstraction et le concret.* — A. Gemelli : *A propos des rapports entre la science et la religion.* Le savant catholique jouit de la plus complète liberté d'examen qui puisse lui être nécessaire pour construire la science : les conflits ne sont pas entre la science, mais entre le scientisme et la religion.

6e Fasc. Novembre-Décembre. — G. Da Re : *La division historique de la philosophie grecque soutenue par Zeller.* Il a négligé la transition de la mythologie à la philosophie et n'a pas bien observé la position respective des sophistes, de Socrate et des écoles qui sortent de son enseignement. — E. Ciafardini : *Quelques jugements sur Cicéron, ses Tusculanes, sa philosophie.* — A. Masini : *A propos de l' « espace ultracosmique ».* L'espace se confond avec la somme des étendues des corps singuliers, il n'y a donc pas d'espace réel hors du monde; mais on peut admettre sans inconvénients l'usage du terme espace au sens scientifique de privation de solide et possibilité de mouvements. — G. Semprini : *La morale de l'Imitation de Jésus-Christ.* Étude de la vertu comme discipline de l'âme.

E. Gilson.

The British Journal of Psychology.

Vol. IX, n° 3, 4; vol. X, n°s 1, 2, 3.

3-4 : J. Laird : *L'Interprétation psychologique des données sensorielles* (261-280). — Les écrivains qui ont introduit dans la langue philosophique le mot « données sensorielles » ont estimé que l'objet d'une sensation est autre que l'acte de percevoir ou sentir cet objet : la sensation du jaune, par exemple, comporte deux choses différentes : l'acte de connaître du jaune et le jaune connu par cet acte. L., après avoir précisé les questions qui se posent à ce propos, analyse les données organiques de la sensation; ensuite il passe à l'étude du développement qui nous fait passer de l'extension brutale à l'extension perçue : c'est essentiellement un passage par des données spatiales grâce à des présentations kinesthésiques reliées à des mouvements actifs.

Carveth Read : *L'Inconscient* (280-298). — Le passage de l'instinctif à l'intelligent se fait par développement de l'attention : et c'est encore l'attention qui intervient ensuite pour refouler l'automatisme quand l'intelligence doit s'en dégager pour avancer. La série des états mentaux commence à la sensation et s'achève à la volition, que nous ne connaissons que par les contractions musculaires qui nous la manifestent : d'où résulte que jamais la psychologie ne peut être indépendante, ayant toujours à tenir compte, pour expliquer un état mental, des connexions nerveuses sans lesquelles il n'existerait pas. C'est ce qui a jusqu'à présent invinciblement lié l'étude de l'inconscient à celle de la pathologie.

V. Hazlitt : *Acquisition d'habitudes motrices* (299-320) étudiées chez le rat, à l'aide de la méthode du labyrinthe. H. conclut que l'acquisition de nouvelles habitudes chez le rat ne le montre pas plus automate que l'homme, si l'on tient compte qu'un mois pour lui représente des années pour l'homme.

G. H. Thomson : *Pour ou contre l'existence d'une faculté générale* (321-336). — De ce qu'un grand nombre de sujets montrent des qualités identiques dans une épreuve particulière, on ne peut conclure qu'ils en montreront de même dans d'autres épreuves. De l'examen d'un certain nombre de réductions d'expériences à des formules, Th. conclut qu'on ne peut dépasser la valeur limitée des constatations de corrélations particulières.

G. H. Thomson : *La hiérarchie des facultés* (337-344). — Poursuivant ses recherches dans le même sens, Th. veut montrer qu'on peut établir une hiérarchie des facultés sans recourir à un élément général. Il expose une nouvelle théorie de la faculté ou aptitude, d'où il conclut qu'on peut expliquer la hiérarchie des facultés aussi bien que Spearman, sans recourir comme lui à un élément général.

J. C. M. Garnett : *Aptitude générale, dextérité et intention* (345-366). — Le but de ce travail est de montrer que la conception de Spearman est trop étroite pour englober le tout du fait qu'il étudie; qu'à côté de sa faculté générale, il faut faire intervenir la dextérité, et ce que Webb appelle la volonté, que G. préfère nommer l'intention.

Vol. x, 1. — W. H. R. Rivers; Ch. Myers : C. G. Jung; Gr. Wallas; J. Drever; W. Mac Dougall : *L'Instinct et l'Inconscient* (1-42). — Réunion en symposium d'opinions différentes exposées par chaque auteur. Pour W. Rivers, la conduite (*behaviour*) de l'animal diffère de celle de l'homme non spécifiquement, mais en degré : les réactions instinctives de l'animal sont de l'ordre de *tout ou rien*, et n'ont pas de degré : quand il y a progrès, ce n'est pas par amélioration des conditions précédentes, mais par arrivée d'un nouveau mécanisme qui remplace tout (après discussion, R. adopte une opinion moins absolue). — Ch. Myers se place à un autre point de vue : il admet d'abord des réactions par *tout ou rien*; puis une gradation monophasique; et enfin une gradation biphasique, ce qui pose la question d'équilibre au déséquilibre entre les deux degrés. La conscience peut ainsi *germer* de l'inconscient. — C. J. Jung admet que l'instinct procède par tout ou rien : mais les états qui en résultent délimitent en nous des formes de penser analogues à ce que les anciens appelaient *archétypes*, et c'est la réunion de ces archétypes et des instincts qui constitue l'inconscient : on s'en aperçoit quand cet inconscient pénètre dans la conscience, comme il arrive dans les maladies mentales. — G. Wallas : il y a intervention de la conscience quand nous changeons, le plus souvent sous l'influence d'autrui, notre manière de penser. — J. Drever : l'inconscient correspond à ces étapes de nos états mentaux par lesquelles nous passons pour arriver à l'étape de la conscience dans notre évolution psychique : l'instinct est de l'ordre de ces étapes inférieures. — Mac Dougall estime que la définition de l'instinct adoptée par Rivers et Jung est inexacte. Il en donne plusieurs raisons, parmi lesquelles : qu'il ne saurait exister d'expérience où il n'y a pas de conscience. Il n'existe donc pas, dans l'évolution psychique de l'homme, les deux phases que suppose Rivers, et son évolution supérieure ne contredit pas l'inférieure, mais la complète.

E. Bullough : *Relation de l'Esthétique avec la Psychologie* (43-50). — Quel est le rapport de l'expérience esthétique aux « expériences » scientifiques ou éthiques? C'est, en somme, la question des rapports du beau, du vrai et du bien, de la pratique et de la spéculation.

J. R. Thomson : *Rôle des facteurs d'interférences dans la production des corrélations* (81-100). — Travail écrit pour éclairer la question des corrélations. Th. examine leur mécanisme, pose que les mesures qui donnent une corrélation entre trois facteurs sont en faveur d'un facteur général, et, étudiant l'effet de l'interférence dans les cas de ce genre, estime que parmi les divers mécanismes capables de manifester

la corrélation, celui de superposition (*overlap*) est celui dans le sens duquel il faut pousser les investigations pour éclairer le problème. Une simple modification de l'expérience de Weldon amène une corrélation négative, ou interférence, qui aide à voir plus clair dans ce qu'on fait.

E. M. Smith et F. C. Barrett : *Sur l'écoute des sons de faible intensité* (105-129; nº 2-3 : 133-168). — Expériences organisées durant la lutte contre les sous-marins. Après avoir examiné comment se classaient les sujets et quelles causes influaient sur ce classement, S. et B. discutent les données d'introspection fournies par les sujets; il faut un certain degré d'apprentissage, mais au bout de très peu de temps, les résultats ne varient plus guère.

Ils examinent ensuite comment se font la classification, l'identification, la localisation des sons, et arrivent à ce qu'ils appellent les sens perçus sans qu'on les entende. Enfin ils étudient l'influence de certaines conditions ambiantes.

Dr J. Philippe.

Nécrologie

Le philosophe allemand Wilhelm Wundt, professeur à l'Université de Leipzig, est mort en cette ville le 1er septembre 1920, dans sa quatre-vingt-neuvième année. Les lecteurs de cette *Revue* connaissent, dans ses articulations essentielles, par une série d'études qu'a fait paraître naguère M. H. Lachelier (1880, 1885, 1890, 1894), la pensée du plus illustre représentant de cette école de philosophie scientifique, à laquelle ont appartenu Lotze et Fechner. Formé à la discipline des sciences naturelles, Wundt a commencé par la psychologie physiologique; mais il n'a cessé d'élargir et d'approfondir son champ d'étude, abordant ensuite, avec le même souci de positivité, la méthodologie et la logique, la morale et la « psychologie des peuples », pour aboutir à fonder un vaste système de philosophie. Nous ne pouvons rappeler ici que ses principaux ouvrages; encore ne signalerons-nous que leur première édition, quoiqu'ils aient pour la plupart subi d'importantes modifications dans des éditions ultérieures. *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, 1862; *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1873-4; *Logik*, 1880-3; *Logik der Mathematik und der Naturwissenschaft*, 1893-5; *Ethik*, 1886; *System der Philosophie*, 1889; *Grundriss der Psychologie*, 1896; *Völkerpsychologie*, 1900; *Psychologismus und Logizismus*, *Kleine Schriften*, 1910. Wundt publiait en outre depuis 1881 des *Philosophische Studien*.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

ABAUZIT, ANGLAS, BELOT.... — *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Vrin, Paris, 1919. In-8 de 383 p.

ALEXANDER. — *Space, time and Deity*, Gifford Lectures (1916-1918). 2 in-8 de XVI-347 et XII-437 p.

ARMSTRONG (R. CORNELL). — *Light from the East. Studies in Japanese Confucianism*, Toronto, Univ. Library, 1914. In-8 de XIV-326 p.

CHIOCCHETTI (E.). — *La filosofia di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano, 1920. In-8 de 343 p.

CRESSON (A.). — *L'invérifiable*. Chiron, Paris, 1920. In-16 de 400 p.

GALLI (E.). — *Nel dominio dell'io*, Unitas, Roma, 1919. In-8 de 205 p. — *Nel mondo dello spirito*, ibid., 1919. In-8 de 253 p.

GEMELLI (A.). — *Le dottrine moderne della delinquenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1920. In-8 de XVI-212 p.

GEYER (B.). — *Peter Abelards Philosophische Schriften*, I. Die Logica Ingredientibus. II. Die Glossen zu Porphyrius. Aschendorff, Münster-i.-W., 1919 (Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, hrsg. v. C. Bäumker, XXI, 1). In 8 de 109 p.

GUY-GRAND, HARMEL, BERTHOD, BOUGLÉ... — *Proudhon et notre temps*, Chiron, Paris, 1920. In-8 de XV-274 p.

GRABMANN (M.). — *S. Tommaso d'Aquino*, Versione del dott. G. di Fabio, Vita e Pensiero, Milano, 1920. In-8 de 181 p.

HAMELIN (O.). — *Le système d'Aristote*, édité par Robin (L.). F. Alcan, Paris, 1920. In-8 de 400 p.

KREMER (R.). — *Le néo-réalisme américain*, Institut de Philos., Louvain; et Alcan, Paris, 1920. In-8 de X-130 p.

LA FONTAINE (A.-P.). — *La philosophie d'E. Boutroux*, Imp. alençonnaise, Alençon (et Vrin, Paris), 1920. In-16 de 89 p.

OLGIATI (F.). — *Carlo Marx*, Vita e Pensiero, Milano, 1920. In-12 de XIX-337 p.

PAVLOVITCH (M.). — *Le langage enfantin*, Acquisition du serbe et du français par un enfant serbe, Champion, Paris, 1920. In-8 de VIII-204 p.

ROSS (E. ALSWORTH). — *The principles of sociology*, Century Co, New York, 1920. In-8 de XVIII-708 p.

WHITEHEAD (A.-N.). — *The concept of Nature*, Univ. Press, Cambridge, 1920. In-8 de IX-202 p.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXXIX

(Janvier à juin 1920.)

REVUE CRITIQUE

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

NÉCROLOGIE

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XC

(Juillet à décembre 1920).

REVUE CRITIQUE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

